ZNAK

MIESIĘCZNIK

Z ORĘDZIA PRYMASA POLSKI DO NARODU. • **KS. WINCENTY GRANAT:** WARTOŚĆ PRAWDY • **IRENA SŁAWIŃSKA:** GROZA SŁOWA • **JERZY LIEBERT:** FRAGMENTY LISTÓW • **JERZY LIEBERT:** WIERSZE • **J. J. SZCZEPAŃSKI:** ZAPOMNIANA WIELKOŚĆ HISTORYCZNA

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

KRAKÓW

ROK IV • LUTY • 1949

16

REDAGUJE ZESPÓŁ

Redaktorzy: **Hanna Malewska i Stanisław Stomma**
Członkowie zespołu: **Halban Leon, Skwarczyńska Stefania, Świeżawski Stefan, Turowicz Jerzy, Zawieyski Jerzy.**

ADRES REDAKCJI i ADMINISTRACJI:
Kraków, ul. Sobieskiego 3, III p., m. 8. Tel. 598-46

GODZINY PRZYJĘĆ REDAKCJI:
codziennie od 10—12 z wyjątkiem sobót

ADMINISTRACJA: **codziennie od 9—13**

CENA ZESZYTU 120 ZŁ
Prenumerata kwartalna (za 3 numery płatne z góry) 320 zł

KONTO W PKO NR IV/1171

M—51484

PAŃSTW. KRAKOWSKIE ZAKŁADY GRAF. KRAKÓW, WIELOPOLE 1

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK VI LUTY 1949 NR 2 (16)

Z ORĘDZIA PRYMASA POLSKI DO NARODU

Choć ze czcią i pokorą w sercu, idę do Was, Dzieci, z męstwem chrześcijańskim i z podniesionym czołem. Nie przychodzę jako nieprzyjazny człowiek, ale jako zwiastun Dobrej Nowiny. Przychodzę przepowiadać wam Chrystusa Ukrzyżowanego, który przez własną krew wszedł do świątnicy, i własną krew wydał okupem za wielu. Idę, by zwiastować Wam Ojca Waszego, który jest w niebie, by opowiadać Wam dziwy Boże, by głosić Wam miłość, pokój i dobro, by wszczepiać w dusze Wasze nowe życie łaski Bożej, by serca otuchą krzepić, by wołać: „Sursum corda", „Wzmocnijcie ręce opadłe — a kolana omdlałe pokrzepcie". Rzeczcie bojaźliwym: „Wzmocnijcie się, a nie bójcie się". (Iz. 35, 3-4).

Czyż mam jeszcze obowiązek przedstawiać się Wam. Nie jestem ci ja ani politykiem, ani dyplomatą, nie jestem działaczem, ani reformatorem. Ale natomiast jestem ojcem Waszym duchowym, Pasterzem i Biskupem dusz Waszych, jestem Apostołem Jezusa Chrystusa. Posłannictwo moje jest kapłańskie, pasterskie, apostolskie, wyrosłe z odwiecznych Bożych myśli, ze zbawczej woli Ojca, dzielącego się radośnie szczę-

ściem swoim z człowiekiem. Zadaniem moim jest: chrzcić, bierzmować, konsekrować, święcić, ofiarowywać, nauczać i sądzić. (Pont. Rom.). Niosę Wam Lumen Christi, światło Chrystusowe, i wołam do wszystkich — do Was Kapłani i do Was Domownicy wiary: pomóżcie mi wdźwignąć w dom nasz pochodnię Bożą i umieścić na wysokim miejscu, aby świeciła wszystkim, którzy są w domu, aby rozświeciła mroki i zakątki umysłów i serc, aby naród, który jeszcze w ciemności siedzi, ujrzał światłość wielką. Z każdym z Was, dzieci moje, pragnę wołać: światła, więcej światła, więcej Bożego światła. W jego promieniach dostrzeżemy, żeśmy przecież dziećmi Bożymi, żeśmy braćmi i siostrami, żeśmy wspólnotą rodzinną, domową, ojczystą, żeśmy zrośnięci sercami, zwarci dłońmi w trudzie codziennej pracy. Panuje między nami więź jedności nadprzyrodzonej, którą przypomina i Wam i mnie pierścień biskupi, ten znak wiary i głos sumienia, nakazujący strzec Oblubienicy Bożej — Kościoła świętego — bez skażenia (Pont. Rom.). Pozostańcie więc ze mną umiłowani Bracia Kapłani i Wy Dzieci Boże w związku pokoju...

KS. WINCENTY GRANAT

WARTOŚĆ PRAWDY

PRAWDA PONIŻANA

Rozłam religijny 16-go wieku zburzył średniowieczną jedność kultury europejskiej, która odtąd aż po nasze czasy będzie wykazywała sprzeczne tendencje, co da w rezultacie bogactwo i różnorodność dążeń ludzkich, wpłynie jednak również na stosunek do „prawdy". Postawa człowieka wobec prawdy będzie odtąd nawet dyspozycją nadającą charakterystyczne cechy danemu typowi kulturalnemu, stwierdzenie np. koniecznych, powszechnych **prawd** rozumu połączone z wykluczeniem prawd wiary nadaje piętno wiekowi oświecenia.

Jakie główne nurty możemy zauważyć w nowożytnej myśli filozoficznej i teologicznej, gdy chodzi o wartościowanie prawdy? Uzyskana odpowiedź pozwoli nam wyjaśnić wiele zjawisk z dziedziny społecznej, gospodarczej, a nawet politycznej, co w dalszym ciągu nasunie myśli o niezwykłym znaczeniu naszego stosunku do pojęcia „prawda". Pominąwszy sceptycyzm, wartościowanie prawdy idzie albo w kierunku uznania jej absolutnej powszechności i konieczności przynajmniej w odniesieniu do ludzkiego umysłu, albo degraduje prawdę, mówiąc o jej względności i zależności od czynników nieracjonalnych. Ów nurt drugi zmienia całkowicie wewnętrzną budowę prawdy, gdyż stawia ją niżej od konieczności życiowych, które przetłumaczone na język potoczny będą się nazywać: pożytkiem politycznym, gospodarczym, narodowym, klasowym, rasowym, kapitalistycznym, czyli innymi słowy kłamstwo pożyteczne zgodnie z taką teorią zostanie prawdą i w ten sposób daleka ontologia prawdy wkroczy w życiową codzienność.

Ponieważ ów relatywizm prawdy zabarwia coraz bardziej styl postępowania człowieka współczesnego, a na miejsce zdegradowanej prawdy pojawiają się inne wartości otaczane pseudo-mistycznym kultem, dlatego warto sobie uświadomić i związki przyczynowe współczesnego relatywizmu z dawniejszymi poglądami i po drugie — przewidzieć lub już spostrzec skutki względności prawdy.

Może to zbyt daleki historyczny fakt, zdaje się jednak, że w poglądach na prawdę zaciążyły gatunkowo tezy wittenbergskiego teologa i twórcy protestantyzmu — Lutra.

Kiedy dominikanin Tetzel, głosiciel odpustów i przeciwnik Lutra, już jako ciężko chory w klasztorze w Lipsku był dręczony wyrzutami sumienia, że przyczynił się do rozłamu w Kościele, Luter, dowiedziawszy się o tym nap sał doń list; przekonuje w nim swego przeciwnika, że sprawa (protestantyzmu) nie zaczęła się od odpustów i że dz ecko naprawdę miało innego ojca.[1]) Tym innym ojcem była nauka o usprawiedliwieniu, jaką Luter uważał za najbardz ej istotną w reformie Kościoła. Wprawdzie zjawisko protestantyzmu jest bardzo złożone i sprowadzenie go do jednego mianown ka byłoby sztuczne, tym nie mniej, jak zobaczymy, nauka o ufności usprawiedliwiającej wiedz e do całego szeregu wniosków o wielkiej doniosłości teoretycznej i życiowej. U w elu tych, co zatracili chrześcijańskie czucie i zrozumienie Ewangelii, zapewne znajdzie się jeszcze jakiś zmysł historyczny, by móc odetchnąć rewolucyjnym klimatem początków szesnastego wieku. Nauka o odrodzeniu człowieka stanowi nadprzyrodzoną antropologię chrześcijańską, tak bardzo ściśle związaną z postacią Chrystusa i jego nauką o Bożym Królestwie. Od przemiany człowieka zależy przecież jego cel wieczny, więc chyba niezmiernie ważną rzeczą będzie dla chrześcijanina przygotowanie się do usprawiedliwienia i wykonanie takich czynności, które zdecydują o odrodzeniu — obecnie powiedzielibyśmy: budowanie nowego człowieka. Dla Lutra czynnikiem decydującym w narodzeniu nowego chrześcijańskiego człowieka jest ufność, a więc działanie o charakterze emocjonalnym: kto wierzy, tj. ufa w mękę i zasługi Chrystusa, jest

[1]) Die Sache sei von seinetwegen nicht angefangen, das Kind habe viel mehr einen andern Vater.

usprawiedliwiony w tym sensie, że grzechy nie są mu w oczach Bożych poczytane, chociaż w dalszym ciągu natura ludzka wewnętrznie nie uległa zmianie. Łączność uczuciowa z Chrystusem stanowi pierwszy i najbardziej istotny element w życiu chrześcijanina. — Od razu tu zaznaczmy, że główny dogmat katolickiej nadprzyrodzonej antropologii głosi, iż początkiem usprawiedliwienia jest wiara pojęta jako nadprzyrodzone i wolne przyjęcie **prawdy** danej przez Boga, a dopiero potem idą elementy emocjonalne, jak: ufność, bojaźń, żal, by w końcu człowiek usprawiedliwiony mógł przez łaskę uświęcającą zmienić się wewnętrznie, w czym najbardziej wartościowym czynnikiem będzie miłość Boga i bliźniego. Katolicyzm nie powie w nauce o usprawiedliwieniu, że prawda jest czymś najwyższym, mocno jednak i dogmatycznie podkreśli, że **prawda jest nieodzowna i że ma ona funkcję kierowniczą.** Wyda się teraz rzeczą jasną, że Luter w sprawie tak bardzo obchodzącej chrześcijan dokonał istotnego przewartościowania i **degradacji prawdy w skali historycznej.** Wprawdzie Luter uznaje jeszcze wiarę w cuda i wiarę t. zw. historyczną (w fakty zawarte w Ewangelii), nie zatrzyma to jednak fali religijnego irracjonalizmu.

Jeśli protestantyzm szesnastowieczny jest dzieckiem nauki o odrodzeniu człowieka przez ufność, to nazwę wnucząt słusznie trzeba dać protestantyzmowi liberalnemu i modernizmowi z wieku XIX i XX.

Luter, degradując prawdę, nie chciał jej odrzucać całkowicie, tak samo odrzuciwszy instytucję Kościoła widzialnego, nie zerwał z wiarą w Bóstwo Chrystusa i w nadprzyrodzoną moc łaski Bożej; uczynią to dopiero teologowie liberalni, jak na początku wieku XIX Schleiermacher, a potem przy końcu tegoż wieku i na początku XX Wellhausen, Harnack, Jülicher, Sabatier i inni. Dla nich wszystkich istotę jakiejkolwiek religii stanowi uczucie jedności z czymś przerastającym niepomiernie człowieka, a element intelektualnej prawdy jest rzeczą zupełnie wtórną — uczuciowa ufność Lutra objęła tu całość przeżyć religijnych człowieka. Zdania wyrażające prawdę religijną, tj. przekonanie, że jest jakaś rzeczywistość religijna i obiektywna, np. odpowiedzialność zaświatowa ludzkiej duszy, należy do zakresu tworów rozumu, ubierającego w pojęcia płynność religijnych faktów. Ewolucjonizm religijny, jaki sta-

nowi główny „dogmat" teologii liberalnej, wymaga, aby od czasu do czasu zmieniać naukę wiary, jako niezbyt już dostosowaną do fazy rozwojowej religijnych uczuć; prowadzi on w ten sposób do zupełnego relatywizmu, a więc degraduje prawdę na korzyść życia. Dodajmy, że każdy stopień religijnego uczucia i każda religia mają według wzmiankowanej teologii swoje „prawdy" sprzeczne z „prawdami" innych religii, czyli że znowu zaciera się granica między fałszem a prawdą.

Niektórzy katoliccy teologowie z końca wieku XIX i początku XX (Le Roy, Loisy, Fogazzaro, Tyrrel) w oparciu o agnostyczną filozofię i witalizm religijny teologii liberalnej, a także pod wpływem teorii Bergsona próbowali wyjaśniać naukowo i w duchu czasu katolicką dogmatykę i moralność. Mimo niektórych świeżych myśli jakie bez wątpienia miały swoją wartość, jak np. większe zwrócenie uwagi na immanencję Boga, modernizm — bo tak później nazwano ów ruch — zawiódł, gdyż każdą prawdę umysłową nawet objawioną przez Boga uważał za zmienny twór rozumu. Relatywizm prawdy zniszczył od wewnątrz „teologię" modernizmu i sprowadził ostre potępienie w encyklice *Pascendi*, co wywołało oburzenie wielu postępowych, oskarżających Kościół o wstecznictwo ideowe; może dziś owe głosy oburzenia nie byłyby tak głośne, gdyż lepiej widzimy związki między względnością prawdy i względnością etycznych norm, a to już w skutkach prowadzi do moralności obozów koncentracyjnych i czasów pogardy.

Przykłady relatywizowania prawdy religijnej wiodą nas do relatywizmów propagowanych przez różne systemy filozoficzne, które szczególnie w wieku XIX i XX prześcigają się w degradacji prawdy.

Wiemy, jak przemożny wpływ posiada w dziedzinie myśli filozoficznej królewiecki filozof, Kant, który chętnie porównywał się z Kopernikiem, ideowo jednak był raczej spokrewniony z Lutrem. U reformatora wiary i Kościoła prawda ustępuje uczuciu — u reformatora filozofii prawda traci swą obiektywną wartość i staje się wyłącznie prawdą dla człowieka; niezmienność i powszechność prawdy ogranicza się do kategorii ludzkiego rozumu, a to przecież nie wyklucza możliwości innych sprzecznych prawd obowiązujących w innym świecie.

Kant próbował ocalić niezmienność prawdy w zakresie faktów doświadczalnych i w dziedzinie matematycznych abstrakcji przez założenie możliwości sądów umysłowych, opartych o powszechne i niezmienne podmiotowe formy — Hegel natomiast formy myślenia uznał za całość bytu, który z natury swej ulega ewolucji. Panlogizm Hegla przeprowadzając znak równania między: myśleć i być, i poddając całość owej myśli rozwojowi dialektycznemu przez tezy, antytezy i syntezy, przewartościował naturę prawdy i wprowadził dogłębny jej relatywizm — prawda z konieczności musi ulegać zmianie, bo każdy etap rozwoju historycznego ma swoje prawdy według Hegla i nie ma właściwie systemów prawdziwych i fałszywych — są tylko poglądy odpowiadające duchowi danej epoki; jedynym dogmatem odsłaniającym rzeczywistość jest wiara w ustawiczną zmienność myśli, a jedyną prawdziwą filozofią będzie notowanie rozwoju „prawd".

Hegel wywarł przemożny wpływ na kształtowanie się poglądów Feuerbacha, Marxa, Engelsa, którzy odrzuciwszy z hegelianizmu idealistyczną łupinę zatrzymali ziarno dialektycznego rozwoju materii, ujawniającej swą rozwojową dążność w doskonaleniu się procesów gospodarczych. Materia, będąc według wspomnianych filozofów wyłączną rzeczywistością całego bytu i ulegając ewolucji za pomocą sprzecznych tendencji, to jest tez i antytez, daje nam w rezultacie nie tylko formy produkcji lecz także kulturalne nadbudówki w postaci życia społecznego, naukowego, literackiego itd.

Znany popularyzator marksizmu, Jerzy Plechanow, następująco układa stopnie zależności nadbudówek:

1) Stan sił wytwórczych;
2) Uwarunkowane przezeń stosunki ekonomiczne;
3) Ustrój społeczno-polityczny powstały na danej podstawie ekonomicznej;
4) Psychika człowieka społecznego;
5) Różne ideologie, odzwierciadlające właściwości tej psychiki [1]).

Ponieważ historia myślenia jest według marksizmu uwarunkowana historią bytu, który ciągle się rozwija, dlatego wszy-

[1]) Jerzy Plechanow — Podstawowe zagadnienia marksizmu, tł. polskie. Warszawa, 1947 r.

stkie ideologie muszą z natury swej znikać, by mogły zjawić się prawdy lepiej odpowiadające aktualnym procesom gospodarczym.

Relatywizm następnie socjologiczny pod wpływem poglądów Comte'a, Spencera, Durkheima, Webera całą kulturę duchową człowieka wyprowadza z praw życia społecznego, które według wielu socjologów jak Maxa Webera, czy Floriana Znanieckiego różnią się od praw gospodarczych. W socjologizmie także nie ma miejsca na jakąś niezmienną prawdę, gdyż ustawiczny rozwój życia społecznego wymaga ciągle nowych prawd.

Może najmniej naukowości posiada relatywizm witalistyczny Nietzschego i teoretyków rasizmu, dla których prawda jest uwarunkowana biologicznymi czy rasowymi koniecznościami życia. W duchu filozofii Nietzschego będzie pisał Klages, nazywający rozum wrogiem życia, a już do absurdu doprowadzą ową filozofię rasiści, bo będą szukać nowej moralności i rasowych prawd. „Dziś budzi się nowa wiara — pisał Rosenberg [1]) — mit krwi, wiara, która we krwi będzie widziała boską istotę człowieka". „Nie ma żadnej neutralnej (niewarunkowej) wiedzy... Idee są tak samo uwarunkowane rasowo, jak i wartości polityczne" [2]). Jak to należy rozumieć, wyjaśnią inni rasiści: „W Niemczech istnieje tylko jeden kompleks politycznych pojęć państwowych, tj. narodowy socjalizm, który równocześnie stanowi kamień węgielny państwa" [3]) — pisał Nicolaj. Wilhelm Stapel oświadczy: „nie istnieje wolne współzawodnictwo myśli w państwie, lecz istnieją myśli, które obowiązują, myśli, które nie obowiązują i myśli, które są trzebione" [4]).

Inną spokrewnioną z witalizmem formę relatywizmu prawdy widzimy w pragmatyzmie James'a W., Dewey'a J., Schillera F. S., którzy za prawdziwe uznają sądy, jakie okazują się, lub

[1]) Rosenberg — Mythus des XX-en J. 1938. Str. 114.
[2]) o. c. s. 119—20.
[3]) Nicolai — Der Staat, cyt. z Religia w Trzeciej Rzeszy — L. Halban, s. 61.
[4]) Die Kirche Christi, cyt. Religia... j. w., s. 61. — Nie wiem, czy dobrze zacytuję wierszyk, jaki był brany poważnie w Trzeciej Rzeszy:

Hinaus mit diesem Wort dem bösen
Mit seinem jüdisch grellen Schein
Nie kann ein Mann von deutschem Wesen
— Ein Intellektueller sein.

okażą w przyszłości w swej funkcji pożytkowej — fałszem natomiast będą sądy niepożyteczne. Ponieważ przekonania szkodliwe dla jednych mogą być pożyteczne dla innych, a i sama użyteczność rzeczy ulega ciągłej, zmiennej modzie, dlatego i prawdy są względne.

Nowe uzasadnienia relatywizmu prawdy znajdziemy szczególniej w systemach Heideggera i Sartre'a. Zaznaczyć trzeba, że nie wszyscy egzystencjaliści, którzy biorą za punkt wyjścia opis ludzkiego istnienia, są relatywistami i ateuszami. „Niespokojne ludzkie serce", które bije mocno acz ufnie we wszystkich pismach św. Augustyna z Hippony — „trzcina najwątlejsza w przyrodzie, ale trzcina myśląca" Pascala — dogłębna troska bytowania, o jakiej mówił Kierkegaard — prowadzą tych chrześcijańskich egzystencjalistów ku Dobru, Prawdzie i Szczęściu w Bogu. W duchu Augustyna i Pascala będzie szukał tajnych ścieżek ludzkiego istnienia Gabriel Marcel, natomiast Sartre odrywając względne istnienie od Absolutu dobra i prawdy powie, że relatywizm prawdy jest chlubą jego systemu, gdyż to zostanie prawdą, co będzie koniecznością mego istnienia i to będzie dobrem, co jako najodpowiedniejsze wybiorę. Moment uczuciowo-witalistyczny w tworzeniu własnych norm i własnych prawd odgrywa najważniejszą rolę w systemie Sartre'a i to nas wiedzie do wykrycia ideowego podobieństwa z nauką Lutra o usprawiedliwiającej ufności. Ufna religijna emocja w stosunku do Chrystusa decyduje o chrześcijańskości człowieka według Lutra, emocja jest czynnikiem nieodzownym prawdy według Kierkegaarda, a Sartre dopowie, że uczuciowy i wolny stosunek w tworzeniu własnego istnienia jest naszą absolutną prawdą i dobrem.

Przykłady relatywizmów prawdy[1]) kształtujących w dużym stopniu kulturę europejską w w. XIX i XX mówią nam, jak głęboko sięgnęła niewiara w niezmienną wartość prawdy, co w dalszym ciągu spowodowało niewiarę w stałe normy etyczne, obowiązujące całą ludzkość. Pozostają i teraz aktualne uwagi Nietzschego o myślowym chaosie, jaki panował w kłębowisku systemów filozoficznych w drugiej połowie XIX wieku. Nietzsche obdarzony genialną intuicją umiał niekiedy odczy-

[1]) Chodzi tu głównie o prawdy metafizyczne i religijne.

tywać tajemnicze hieroglify człowieczych losów; widział on, jakby w świetle nocnych błyskawic, rozdzierających na chwilę ciemności, co za skutki sprowadzi „morderstwo" prawdy, a więc przede wszystkim pstrokaty nieład w myślach i brak „wiary w wiarę".

„Pięćdziesięcioma kleksami pomazani na twarzy i członkach — takimi ujrzałem was ze szczerym zdumieniem, współcześni moi! I pięćdziesiąt luster wokół was, co te pstre plamy powtarzają bez końca i schlebiają wam nimi. Dalibóg lepszych masek nie moglibyście znaleźć, współcześni moi, nad własne twarze... Wszystkie czasy i ludy wyzierają pstro z poza waszych zasłon; wszystkie obyczaje i wiary wołają następnie z gestów waszych... Jakżebyście wy mogli wierzyć, wy pstrokacizną wszelaką zbryzgani! — wy, co jesteście malowanymi obrazami wszystkiego, w co kiedykolwiek wierzono! Jesteście żywym zaprzeczeniem samej wiary...

Kto tworzyć musiał, ten miewał zawsze swe sny prawdziwe i znaki gwiezdne na swoim niebie — on wierzył w wiarę" [1]). Nietzsche dostrzegł również związek między zagubieniem prawdy i spowodowaną przez to błąkaniną życia, a morderstwem Boga: Człowiek szalony zjawia się na rynku miasta i woła [2]): „szukam Boga, szukam Boga... Co się stało z Bogiem?... Oto myśmy go zabili — wy i ja! My wszyscy jesteśmy jego zabójcami! Jakżeśmy to jednak uczynili? Jakże zdołaliśmy wypić morze? Kto dał nam gąbkę, by cały widnokrąg nią zetrzeć? Cóżeśmy zrobili, gdyśmy tę ziemię odwiązali od jej słońca? Dokądże zmierza teraz? Dokąd my wszyscy zmierzamy? Zali od słońc wszystkich precz? A czyż nie padamy nieustannie? Wstecz, w bok, naprzód, na wszystkie strony? Czyż istnieje jeszcze góra i dół? Czy nie błąkamy się poprzez nieskończone nic? Czyliż nie wionie nam w twarz ogromna pustać? Czy nie ochłodziło się wokoło nas? Czyż nie przybywa ustawicznie coraz więcej nocy?".

Trudno oprzeć się myśli przy czytaniu pesymistycznych refleksji Nietzschego, że istnieją jakieś uczuciowe i ideowe filiacje pesymizmu filozofii egzystencjalnej w *L'être et le néant* Sartre'a z tym obłędnym lękiem Nietzschego, czy nad-

[1]) Fr. Nietzsche — Tako rzecze Zarathustra, s. 138—140, tł. W. Berent.
[2]) Fr. Nietzsche — Człowiek-szalony (fragment).

człowiek nie okaże się raczej bestią. Zdaje się, że ci obaj filozofowie jeszcze bardziej zbliżyli nas do uznania ścisłej łączności między stałymi normami moralności dla każdego człowieka, a stałością naczelnych sądów umysłowych, w których zawrze się niezmienna prawda. Relatywizm prawdy z jakąś dziwną siłą fatalizmu życiowego, a i zgodnie z prawami myśli wiedzie do zaprzeczenia ogólno-ludzkiej moralności czyli do relatywizmu etycznego, co już wywołuje bliską wizję prawa pięści. Może jeszcze nie wszyscy widzą konieczność powszechnej ludzkiej moralności, obowiązującej cały gatunek homo sapiens, zdaje się jednak, że ewolucja kultury idzie w tym kierunku, aby uznać przynajmniej kilka zasadniczych nakazów moralnych i praw, które będą odnosiły się do całej ludzkości; znajdziemy się w ten sposób na drodze ku ideałowi ludzkiej, a jednocześnie ponad-ludzkiej moralności, która nie da się utrzymać bez uznania ponad-człowieczej prawdy.

PRZYMIOTY PRAWDY

Jakie miejsce zajmuje prawda w hierarchii wartości, wysuwanych przez katolicki pogląd na świat? Chcąc dokładnie odpowiedzieć, musimy sobie zdać sprawę, że w katolicyzmie znajdują się przekonania, które są uważane za niezmienne w swej zasadniczej treści i są poglądy, które mogą się doskonalić, a nawet ulegać zmianie. W pierwszym wypadku istotna treść przekonań pozostaje ta sama, chociaż myślowe formuły ujmujące daną treść mogą być coraz bogatsze i poznanie prawd coraz pełniejsze, zachodzi to np. w nauce o Bogu, o duszy nieśmiertelnej, o miłości bliźniego. Do poglądów, jakie są zależne od historycznych fluktuacji, zaliczy się przekonania katolików powszechnie przez nich głoszone, a bynajmniej z dogmatem nie związane, np. o budowie materialnego wszechświata, czy o ewolucji roślin i zwierząt bez, rozumie się, zahaczeń o kwestie religijne. Mogą także podlegać zmianie oceny ustrojów polityczno-gospodarczych, np. sympatia katolicyzmu dla monarchii konstytucyjnej prawie że obecnie nie istnieje, a przecież w XIX wieku była dość mocno zakorzeniona w katolickiej świadomości.

Gdy mówimy o katolicyzmie, pamiętamy także, iż ma on swoją filozofię i swoją dogmatykę; niezależnie od tego, czy

będziemy mówić o filozofii „katolickiej" lub „chrześcijańskiej" trzeba się zgodzić, że systemy filozoficzne mogą być zgodne, lub niezgodne z dogmatyką i mogą jej zadanie ułatwiać, broniąc przedpola wiary np. prawd o Bogu, lub duszy nieśmiertelnej, albo to zadanie utrudniać, gdy są np. agnostyczne.

Pogląd na wartość prawdy będzie najbardziej istotną składową cechą katolicyzmu t. j. jego filozofii.

Stary jest spór między idealizmem i realizmem i każdy poważniejszy system filozoficzny musi oń zahaczyć i jakieś wyjaśnienie podać. Nie wchodząc ani w istotę ani w genezę owego sporu, chcemy wskazać jedynie na związek, jaki zachodzi między idealizmem i względnością prawdy, a z drugiej strony między realizmem a uznaniem wartości prawdy. Zdaje się, że zburzenie wszystkich mostów między czystą świadomością myślącego podmiotu, — a do tego doprowadzi konsekwentny idealizm — zdegraduje prawdę do rzędu wartości tylko ludzkich, próby ocalenia wówczas niezmiennej prawdy za pomocą stałych praw jakiegoś idealnego świata na wzór platońskich idei nie dadzą rezultatu, a człowiek szybko zacznie przerabiać naturę prawdy, uzależniając ją od innych wartości.

W obronie realizmu prawdy wystąpią wszystkie systemy zwane filozofią scholastyczną lub neoscholastyczną, które są dalszym ciągiem i rozwinięciem realizmu Arystotelesa; w obronie realizmu teorio-poznawczego występuje, jak wiadomo, marksizm, za nawiązaniem łączności ze światem poza-świadomościowym opowie się w filozofii nowożytnej wielu racjonalistów i intuicjonistów, o realizmie istnienia piszą egzystencjaliści, co wszystko świadczy, że to naturalne przed-filozoficzne przekonanie o istnieniu świata poza-podmiotowego nie dało się naukowo obalić. — Próby pozytywnych wyjaśnień dziwnego i tajemniczego dualizmu: podmiot — przedmiot nie mają jednakowej wartości i zapewne nie są ostateczne: inne tłumaczenie poda racjonalizm, a inne materializm dialektyczny i jeszcze różne będzie wyjaśnienie neo-scholastyków, którzy też między sobą spierają się na temat realizmu bezpośredniego lub pośredniego.

Św. Tomasz z Akwinu, gdy próbuje zanalizować pojęcie „prawdy", przytacza najpierw określenia podane przez innych, a więc: „prawda okazuje nam to, co jest (św. Augustyn);

prawda jest tym, co nam mówi i oznajmia o bycie (św. Hilary); prawda jest prawidłowością, którą może sama myśl poznać (św. Anzelm); prawda jest właściwością związaną ze stałym bytem danej rzeczy (Avicenna).[1]) Prawda wg. nauki Tomasza znajduje się w rzeczach, które są realnym odpowiednikiem Bożych idei, może też ona przejawiać się w słowach i w całości życia istot rozumnych, które wykonują nakaz Najwyższego Rozumu, ale w najwłaściwszym znaczeniu istnieje w poznającym umyśle, kiedy osądzamy **rzeczy tak, jak są.** Prawda logiczna jest to zgodność lub upodobnienie się umysłu z rzeczywistością i tu św. Tomasz powtórzy za Arystotelesem, że dusza poznając, staje się wszystkim,[2]) a umysł jest ideą idei.

Za realizmem poznawczym i empirycznym i ponad-empirycznym opowie się Kościół w swej dogmatyce, kiedy określi na sob. Watykańskim, że „możemy z pewnością poznać Boga z rzeczy stworzonych za pomocą naturalnego światła rozumu" i kiedy w enc. *Pascendi* potępi agnostycyzm, ograniczający siły rozumu do świata jedynie zjawiskowego.

Przerzucenie poznawczego mostu z podmiotu do przedmiotu jest pierwszym, lecz nie ostatnim warunkiem w naszych wysiłkach w obronie wartości prawdy. Katolicyzm widzi realizm prawdy, jednak dostrzega także niezmienność prawd. Filozofia chrześcijańska pójdzie nieco odmiennymi drogami w uzasadnianiu absolutyzmu prawdy, mimo to ostatecznie stwierdzi, że charakter bezwzględny prawdy ma oparcie bezpośrednio lub pośrednio w Bogu Niezmiennym i Wiecznym. „Wszedłem w tajniki duszy mej — pisze św. Augustyn[3]) — ...wszedłem i zobaczyłem słabym okiem duszy mej ponad tym oko'em i ponad myślą moją światło niezmienne, nie to zwyczajne i widoczne dla każdego ciała, ani nie jakieś większe, ale tego samego rodzaju... Nie takie ono było, lecz całkiem inne i bardzo różne od tego wszystkiego i nie tak było nad myślą moją jak olej nad wodą, albo jak niebo nad ziemią, lecz było wyższe, ponieważ ono stworzyło mię, a ja byłem niższy, ponieważ byłem przez nie stworzony. Kto zna prawdę, zna to światło, a kto zna to światło, zna wieczność".

---

[1]) S. th. p. I-a qu. 16 a. 1-us.
[2]) E psiché ta onta pós estin panta; o nus eidos eidon.
[3]) Wyznania — VII, 10, s. 155, w. tł. A. J. Czuja.

„Gdzie bowiem znalazłem prawdę, tam znalazłem Boga mego, samą prawdę".[1])

Jak widać z przytoczonych tekstów św. Augustyn jest przekonany, że Bóg bezpośrednio oświeca nasz umysł i sprawia to, że prawdy poznane mają przymioty wieczności, a więc są niezależne od zmiennych warunków historycznych.

Św. Tomasz z Akwinu pójdzie nieco odmienną drogą w opisaniu charakteru prawdy i odrzuci teorię augustiańskiego iluminizmu, lecz i on powie, że prawdy są niezmienne i wieczne, ponieważ znajdują się w umyśle Bożym, od którego pochodzi nasz rozum i wszystko, co stworzone; np. niezmienność idei koła, lub sąd: 2+3=5 ma oparcie w wieczności samego Boga[2]) Zmienność prawd wg. św. Tomasza nie polega na tym, że zmienia się sama prawda, lecz ponieważ zależy ona od świata rzeczy, a przy takim założeniu umysł powinien sąd swój zmienić, kiedy rzeczywistość ulega zmianie, bo przecież prawda jest zgodnością umysłu z tym co jest, a nie z tym co było. I mają po stokroć rację zwolennicy relatywizmu prawdy, gdy odrzuciwszy ideę Boga osobowego widzą w świecie jedynie płynność bytu i dlatego muszą ciągle nadążać w tworzeniu nowych prawd, które by odpowiadały zmienionym warunkom życia kulturalnego. Kto będzie zgodnie z owym poglądem decydował o chwili, w której już należy odrzucić „stare" prawdy jako nieprzydatne? — Jednostka obdarzona genialną intuicją, czy raczej jakaś grupa społeczna? Gdy uznamy pogląd, że każda prawda musi się zmieniać, jak zmienia się w ogóle całość bytu, to „prawdy" staną się wtedy wytworem żywych konieczności i kto będzie umiał narzucić panowanie siły, narzuci i prawdę. Z logiczną konsekwencją potoczy się dalej idea „zmiennej prawdy" i dojdzie do pełnego etycznego relatywizmu i do tej moralności, w której pożytek, racja stanu, rozwój rasy itp. będą normowały ludzkie współżycie.

Utrzymanie jakichś najogólniejszych moralnych norm nie da się uzasadnić bez stałej prawdy, co w dalszym ciągu wymaga związku z ideą Boga.

Kiedyś w swych *Przyświadczeniach wiary*[3]) następująco bronił

[1]) Wyznania o. c. s. 254.
[2]) S. th. p. I-a qu. 16, a. VII.
[3]) Przyświadczenia wiary... tł. St. Brzozowski. Lwów, 1915, s. 131.

swego katolicyzmu Newman: „jestem katolikiem mocą tego, że wierzę w Boga, a zapytany, jak to się dzieje, że wierzę w Boga, odpowiadam, że jest tak dlatego, ponieważ wierzę w swe własne istnienie (tego zaś faktu jestem zupełnie pewny). Nie mogę wierzyć we własne istnienie, nie wierząc tym samym w istnienie tego, który żyje jako osobista, wszystko widząca, wszystko sądząca Istota w mym sumieniu". — Prawo moralne kierujące naszym sumieniem prowadzi Newman'a ku Bogu i Kościołowi — zawiera się w takim ujęciu duży myślowy skrót i wiele ogniw należy przepracować, by zobaczyć związek między faktem sumienia i katolicyzmem, a jednak dla tego, kto przemyślał katolicki pogląd na świat, katolicyzm będzie najbardziej zwartą i pełną nauką o Bogu, który istnieje w naszym sumieniu.

Posługując się zacytowanym przykładem wnioskowania łatwiej spostrzeżemy, że także w uchwyceniu łączności między stałymi, moralnymi wartościami a bezwzględną nad-podmiotową prawdą i wiekuistym Bogiem istnieje wiele pośrednich wnioskowań; skoro jednak owe procesy myślowe zostaną przeprowadzone z wynikiem pozytywnym, to raczej potwierdzą wewnętrzną logikę łączącą świat dobra z ideą prawdy, a jedno i drugie z Bogiem. Może właśnie na tej drodze ludzkość znajdzie nowe uzasadnienie wiary w Boga, bez którego trudno będzie obronić stałe wartości humanistyczne, jak np. nakaz szacunku dla każdego człowieka.

O takiej drodze pisał już Kant w *Krytyce praktycznego rozumu,* ale Kant dokonał rozdziału między postulatem wiary w Boga a nauką, a przez to burzył teoretyczne podstawy moralności. I Bergson w dziele: *Deux sources de la morale et de la religion* sądził, że wszechludzka moralność jest z Boga i ku Niemu z konieczności prowadzi za pomocą mistycznej doświadczalnej intuicji, chociaż rozum spekulatywny nie może udowodnić istnienia Boga. Dojście współczesnego humanizmu czy nawet egzystencjalizmu ku Bogu będzie pełniejsze, bo nie wykluczy ani rozumu, ani doświadczenia mistycznego, a uwzględni zgodnie z filozofią scholastyczną **przygodność** ludzkiego bytu, który może się ostać w swej odrębności i godności pod warunkiem uznania Boga.

Katolicyzm wierzy, że oprócz siły Bożej, z której czerpią istnienie światy materii i ducha, istnieje potęga, co również

z Boga pochodzi, lecz przewyższa naturę stworzenia, a tak przybliża do Boga, że według niedoskonałego ludzkiego słownictwa jesteśmy po otrzymaniu tej siły dziećmi Boga, biorąc odeń nową prawdę i nowy wyższy rodzaj dobra. „Dał im moc, — powie św. Jan (I, 12—13) — aby się stali synami Bożymi, tym, którzy wierzą w imię Jego".

Jeśli wierzymy we Wszechmoc i Nieskończoność Pierwszego Bytu, a jednocześnie spostrzegamy ograniczoność stworzeń, nie będziemy mieli większych trudności w uznaniu tej mocy, którą Kościół uważa za nadprzyrodzoną. Obie siły: naturalna i nadprzyrodzona z Jednego Boga pochodzą i w Nim stanowią jedność; zjawiają się one w człowieku jako prawda objawiona i jako miłość tworząca w nas świat łaski.

Boski Logos, który ciałem się stał, jest dla nas w założonym przez siebie Kościele pełen łask i prawdy i z tej ewangelicznej pełności biorą wieki, które dotychczas nie stworzyły nic doskonalszego ponad prawdę i dobro głoszone przez Ewangelię.

Kościół katolicki jest przekonany, że broniąc prawdy Ewangelii, broni pełnego ludzkiego i nadludzkiego życia i w ten sposób przyczynia się do rozwoju heroicznego humanizmu. Czymś wielkim jest prawda objawiona dla Kościoła, gdyż z Boga pochodzi i jest owocem cierpień i śmierci Chrystusa; bezcenną jest prawda Ewangelii, ponieważ jest mocą Bożą ku zbawieniu każdemu wierzącemu (Rz. I, 16), jest fundamentem miłości chrześcijańskiej i nieodzownym składnikiem katolickiej siły. Za żadną cenę, choćby najbardziej ponętną Kościół nie może wyrzec się obrony i szerzenia prawdy i boi się nawet pozorów indyferentyzmu. Ponieważ prawda objawiona ma taką wartość jak życie, praca i krwawa męka Syna Człowieczego, z tych powodów ustępstwa doktrynalne byłyby zdradą Chrystusa i samobójstwem Kościoła.

Niejeden umysł liberalniejszy żywi niechęć do Kościoła za anatemy, syllabusy, encykliki potępiające błędy, za nieustępliwość i autorytet grożący wolności myślenia. Wprawdzie te zarzuty bardzo osłabły po dwu wojnach światowych, bo się okazało, że zelantyzm świeckich ideologii jak np. rasizmu nie może być nawet porównywany z „okrucieństwami" inkwizycji, to jednak pretensje do Kościoła mogą być znowu aktualne.

Należy przyznać, że ów zelantyzm prawdy może być niebezpieczny i prowadzić do nadużyć wówczas, gdy się zapomina, że prawda jest zdobywana, albo przyjmowana wysiłkiem osobistym, a gdy chodzi o prawdę objawioną, przyjęcie jest jej zawsze czymś dobrowolnym. Jeśli były jakieś nadużycia w Kościele w obronie prawdy, to trzeba bezstronnie również przyznać, że Kościół jest największym apologetą wartości prawdy. Katolicyzm, pomimo że odgrodził się niezwykle wyraźnie od relatywizmu teologicznego w modernizmie, który degradował prawdę do rzędu zmiennych wytworów ludzkiego uczucia, i mimo to, że broni z całą mocą istotnej stałości dogmatu — nie jest wcale wrogiem kulturalnego ewolucjonizmu. Kościół się z tego chlubi, że w jego wnętrzu bije ustawiczne źródło sił żywotnych, które powodują harmonijny i ciągły rozwój myśli teologicznej i społecznej, metod rządzenia, prawodawstwa, obrzędowości, form religijnego współżycia i sztuki kościelnej, a nawet w tej dziedzinie, którą Kościół nazywa prawdą objawioną, dokonuje się proces pogłębienia świadomości religijnej; dogmaty, które są zwykle podane w źródłach objawienia w niedoskonałej szacie ludowego języka, a przecież mówią o wieczności Boga i o naszym do Niego stosunku, mogą być coraz lepiej wyrażane w formułach słowno-pojęciowych (np. prawda o Bogu w Składzie Ap. i w orzeczeniach Soboru Wat.) i mogą odkrywać coraz pełniej swą bogatą wewnętrzną treść, chociaż nie zmieniają swej istoty, co by np. miało miejsce, gdyby wiara w Boga różnego od świata stała się wiarą w Boga — Wszechświat.

FUNKCJE PRAWDY

Św. Tomasz z Akwinu, kiedy układa hierarchicznie wartości pojęć, na pierwszym miejscu stawia byt — rzeczywistość, a dopiero potem mówi o idei prawdy, a dalej o idei dobra: „umysł zaś najpierw spostrzega byt, następnie widzi, że rozumie byt, a w końcu spostrzega, że pragnie bytu; dlatego najpierw jest idea bytu, po drugie: idea prawdy, po trzecie: idea dobra".[1])

Ponieważ umysł uzgadnia się z bytem w logicznych sądach

[1]) S. th. p. I. a. qu. 16. a. 4. ad 2-um.

i stara się zamknąć w pojęciach wielość zjawisk, nic dziwnego, że **funkcją istotną rozumu jest porządkowanie świata,** jak to św. Tomasz nieraz powie, że „rationis est ordinare" (do rozumu należy układać — porządkować). Ma słuszność ateistyczny odłam egzystencjalizmu, że świat jest bezsensownym chaosem i dopiero rozum ludzki zaprowadza tu ład — rozumie się w hipotezie, wykluczającej istnienie Rozumu Najwyższego.

Idea teistyczna jest inna: to Rozum Boży porządkuje świat jak popularnie opisuje księga Genezis, a księga Mądrości powie: „Nad wszystkie rzeczy, które się ruszają, prędsza jest Mądrość i dosięga wszędzie dla swojej czystości, tchnieniem bowiem jest mocy Bożej... Dosięga tedy mocą od końca do końca i **urządza** wszystko łagodnością (Mądr. VII, 24—5, VIII, 1); a majestatyczne słowa Prologu lapidarnie stwierdzą: „na początku było Słowo... wszystko się przez Nie stało". — Prawda, porządkując wielość zjawisk, pełni jednocześnie **funkcję kierowniczą,** gdyż wskazuje istotom rozumnym ich cele, dane do realizacji. Znane powiedzenie o idei jako najpotężniejszym dynamicie sprawdza się po wiele razy w historii niezależnie od tego, czy pojmiemy ideę jako refleks bardziej pierwotnych wartości, czy przypiszemy jej prymat w działaniu. Idee — jak dopowie psychologia, pociągają swoją wewnętrzną siłą wówczas zwłaszcza, gdy potrafią wzbudzić społeczne uczucia.

Funkcja kierownicza prawdy uwydatnia się głównie wtedy, gdy prawda ma naturę metafizyczną lub religijną i należy do dziedziny t. zw. światopoglądowej, stając się ideologią grupy społecznej.

W wartościowej książce ks. Fr. Mirka: *Zarys socjologii* spotykamy następujące określenie ideologii: jest to system dążności nowych, uzasadnianych mniej lub więcej naukowo, wspólny pewnej mniejszej grupie ludzi, która w łonie grupy większej dąży do realnych zmian, systemem nowych dążności określonych" (s. 190). — Zdaje się, że w ideologii odgrywa dużą rolę nieuwzględniony w określeniu czynnik poglądu na zagadnienia dotyczące sensu życia, a więc metafizyczna, religijna lub pseudo-religijna idea.

Dlaczego idee-prawdy mają siłę kierowniczą? Katolicyzm powie, że wszelka prawda z Boga pochodzi, a im prawda bardziej życiowa, tym bliższy ma związek z Pierwszą Prawdą.

Bóg jest Najwyższą i Najdoskonalszą Prawdą, gdyż w nim Myśl i Rzeczywistość-byt są jednością, Boski Rozum, jak mówi św. Tomasz, jest „miarą i przyczyną każdego bytu i każdego umysłu"[1]), a Opatrzność Boża jest to myśl, która **kieruje stworzenia** ku ich celom. Nic dziwnego, że nasz rozum, będąc odbiciem Bożego Rozumu według jego wzoru w pewnym stopniu urządza świat, stawia sobie cele i pragnie je realizować.

Prawda, będąc siłą porządkującą i kierowniczą **jest istotnym składnikiem w budowie ludzkiej etycznej osobowości.** Metafizyczne i religijne spory na temat ludzkiej natury dowodzą mimo sprzecznych wypowiedzi, że każdy człowiek pragnąc zrozumieć sens świata szuka prawdy. Arystoteles rozpoczyna swoją *„Pierwszą filozofię"* od słów: „wszyscy ludzie z natury dążą ku wiedzy", Platon widzi sprawiedliwość i szczęście ludzkości w umiłowaniu prawdy. Św. Tomasz komentując zacytowane zdanie Arystotelesa, powie, że przez umysł człowiek jest tym, czym jest, a umysł tak dąży do wiedzy, jak materia do formy.[2])

Pojawiają się co prawda głosy, że umysł musi powstrzymywać się od wydawania sądów (Pyrrhon), że rozum zdolny jest tworzyć jedynie wątpliwości (Bayle), że każda wiedza jest prawdopodobna (Hume), że prawdy wloką się na szarym końcu zmiennych kultur (relatywizm), jednak takie opinie również świadczą, jak zagadnienie prawdy interesuje i ustawicznie powraca w sferę zainteresowań człowieka, jest więc ono par excellence humanistyczne.

Chrystus, który przyszedł, aby wyzwolić człowieka z fatalnych sił wynaturzonego egoizmu, podawał jako pierwszy środek — prawdę. „I poznacie prawdę, a prawda was wyswobodzi" (J. VIII, 33). Przy odradzaniu i budowie nowego człowieka, co jest procesem ciągłym i dla jednostki i dla społeczności, prawda, którą umysł posiada w akcie wiary, jest wg. nauki Kościoła „początkiem i korzeniem usprawiedliwienia", bo rozkaz Chrystusa brzmi wyraźnie: „Nauczajcie... kto uwierzy i ochrzci się, zbawion będzie" (Mt. XXVIII, 19; Mk. XVI, 16). Bez wiary w „prawdę" niemożliwa jest prawda życia, które

[1]) S. th. p. I. a qu. 16, a. 5.

[2]) Wg scholastyków materia nie może istnieć bez czynnika organizującego, t. j. formy.

bez niej szybko zacznie niszczeć, sprowadzając coraz pełniejsze zakłamanie etyczne i wewnętrzny nihilizm. Łagodny i przebaczający Chrystus, gdy walczy z kłamstwem życia, dobiera niezwykle mocnych słów: groby pobielane, rodzaj jaszczurczy, biada, — w stosunku do tych, co obłudę czynili normą postępowania. Chrystus potępiając kłamstwo życia posuwa się tak daleko, że je uważa za twór szatana: „wy z ojca diabła jesteście... On był mężobójcą od początku i w prawdzie się nie ostał, bo w nim nie masz prawdy. Gdy mówi kłamstwo, z własnego mówi, gdyż jest kłamcą i ojcem jego" (J. VIII, 44).

Dochodzimy do wniosku, że prawda (którą żyjemy) należy do istotnej struktury osobowości etycznej i nie da się pojąć pełnego ludzkiego, a tym bardziej chrześcijańskiego życia bez umiłowania prawdy. Humanizm bez szacunku dla prawdy i bez uznania wartości intelektualnych jest pustym słowem bez wewnętrznej treści.

PRAWDA I MIŁOŚĆ

Prawda nie jest ani wartością najwyższą, ani wartością jedyną i chyba najbardziej zagorzały intelektualista nie będzie utrzymywał, że sama prawda tworzy dobro. Ani prawdy t. zw. empiryczne, ani religijne same przez się nie uszlachetniają i sama oświata „cudów" nie dokonuje.

Któż dziś poprze intelektualizm Platona, który utrzymywał, że prawda przynosi zawsze sprawiedliwość? Gdyby człowiek znał pełną prawdę, a nie jej ułamki, to wówczas prawda sprowadzałaby jedność — i gdyby wszyscy ponadto mogli i chcieli poznawać prawdy religijne i moralne, zapewne nie byłoby kłótni, a tymczasem widzimy fakt niezaprzeczony, że **prawda jednoczy, ale i dzieli.**

W imię prawdy i wiary w Jednego Boga były w historii krwawe wojny, a i Ewangelii nadużywano do prześladowania tych, co chcieli inaczej wierzyć.

Idee, zwłaszcza wówczas, kiedy są ułamkowe, a mają pretensje do objęcia i wyjaśnienia całej rzeczywistości, przekształcają się niekiedy w fanatyczne ideologie, sprowadzając nieobliczalne następstwa (przykład — rasizm).

Prawdy **mogą być niekiedy straszne;** mają np. dużą zasłu-

gę egzystencjaliści, że umieli pokazać „straszności" świata i odkryć w człowieku metafizyczny lęk. Prawda, będąc związkiem umysłu z rzeczywistością, daje nam świat, jaki jest i dlatego prawdy niekiedy będą okrutne, jeśli nie przyłączą się do nich wartości wyższe.

Wartością, która jest ponad prawdą, uzupełnia jej braki, łagodzi ostrości i łączy wszystkich, jest miłość. I dlatego wszyscy, co biorą prawdę w swe serce, a nie mają miłości, nic właściwie nie są warci, mówiąc paradoksalnym językiem św. Pawła: „chociaż wiedziałbym wszystkie tajemnice i wszelką naukę i miałbym wszystką wiarę, tak, iż bym góry przenosił, a miłości bym nie miał: nic nie jestem" (I Kor. XIII, 2).

Nakaz przyjęcia prawdy jest przewyższony przez nakaz „będziesz miłował... i Boga i bliźniego".

Pełna osobowość chrześcijańska będzie tylko wówczas się rozwijać, gdy przyjęta przez wiarę prawda — wg. wyrażenia św. Pawła — rozpocznie działanie przez miłość (Gal. V, 6).

Pozytywista Świętochowski tak kiedyś pisał o Chrystusie Panu[1]): „Człowiek, który nie posiada w duszy swojej najsłabszego odblasku geniuszu Arystotelesa, Sofoklesa, Cezara, Kolumba, Kopernika, może pomimo to być dobrym bratem w rodzinie; ale człowiek, który nie nosi w sobie bodaj najdrobniejszej cząsteczki Chrystusa, żyje poza nią i nie dla niej. A chociaż by był największym, jest bardziej samotnym w świecie, niż błądzący w przestrzeni meteor".

Zdaje się, że tą cząsteczką Chrystusa i duchem Jego Ewangelii jest szacunek dla prawdy i umiłowania dobra najpierw w Bogu, a potem w bliźnich — **bez tych dwóch wartości, z których „większa jest miłość", człowiek wewnętrznie niszczeje, staczając się ku etycznemu nihilizmowi i moralnemu samobójstwu swej osoby.**

Ks. Wincenty Granat

---

[1]) Panorama Golgoty — z Kultura i osobowość, s. 144, w. B. Suchodolski.

IRENA SŁAWIŃSKA

GROZA SŁOWA

(O poezji Jerzego Lieberta)

Jerzy Liebert to zjawisko zupełnie samotne, a zarazem bardzo znamienne. Samotne — gdyż nie związał się na stałe z żadną grupą poetycką (choć wyszedł z kręgu Skamandra, wyprzedził go i przeskoczył w procesie twórczego dojrzewania). Znamienne i typowe — gdyż na swojej drodze rozwojowej przeszedł te wszystkie etapy, które — w różnych epokach literackich — znaczą drogę każdego prawdziwego, rasowego poety.

Z procesem poetyckiego tworzenia łączy się nierozerwalnie poszukiwanie tego jedynego, właściwego słowa, które będzie imieniem własnym rzeczy, domagającej się wyrazu. Oczywiście to doświadczenie poetyckie staje się udziałem dojrzałych, świadomych twórców, którzy przeszli przez pokusę werbalizmu, łatwizny, obficie płynących strumieni słowa i umieli tę pokusę „urody słowa" odrzucić. Doświadczenie to — jak się wydaje — nie zna granic czasu, ale bliższe jest nam dziś, gdyż weszliśmy przecież w epokę surowszą, bardziej rygorystyczną w poezji, epokę zwiększonej odpowiedzialności za słowo. Dlatego tym bardziej uderza stopień świadomości, z jaką doświadczenie to zdobył dla siebie młody poeta, wyrosły na gruncie słowolejstwa młodopolskiego i bardzo obfitej w słowo poezji skamandrowej.

Punktem wyjścia w jego młodzieńczej poezji jest bogactwo słowa, koloru, ozdoby, łatwość, z jaką poeta zanurza rękę w ten ocean, który gotów zawsze podpłynąć obfitością fal, posłuszny każdemu skinieniu. Punktem dojścia, ostatecznym, szczytowym etapem staje się pozorne ubóstwo, prostota, poczucie bezradności i osamotnienia, absolutna niemożność wyrażenia tego,

co „pod korą serca krąży i woła". Pomiędzy tymi dwoma ekstremami mieszczą się doświadczenia poetyckie, które u Lieberta przebiegają w sposób bardzo jaskrawy, tym jaskrawszy, że obejmują wąski przesmyk kilku zaledwie lat. (Poeta zmarł w 27 roku życia).

Przyjrzyjmy się trochę bliżej owemu **paradoksowi** poety, paradoksowi bogactwa i ubóstwa, wyrafinowania i prostoty, nieomylnej pewności ręki w poczuciu zupełnej bezradności. Formułując „paradoks aktora" Diderot podkreśla, że dopiero najbardziej skonstruowana w szczegółach, najbardziej „sztuczna" gra aktorska robi wrażenie doskonałej prostoty, spontanicznego odruchu, podczas gdy iluzjonistyczny naturalizm z reguły zawodzi jako nieprawdopodobny. Podobnie rzecz się ma i w poezji. Jako swobodną prostotę odczuwamy kunszt wysokiej klasy, który rodzi się ze starannej selekcji słowa, ze świadomej woli ograniczenia się, z dobrowolnego ubóstwa. „Księga Ubogich" nie mogłaby powstać na początku drogi poetyckiej Kasprowicza...

Proces twórczy, który z czasem doprowadzi Jerzego Lieberta do poznania tajemnicy tego, co stanowi „habitus poetycki" — „cnotę poezji" — zaczyna się od bardzo kolorowych słów i — „bladziutkich uczuć". Uderza dysproporcja między przepychem słowa, a tą nikłą rzeczą, na wyrażenie której ten przepych został przywołany. Wszystko otoczone jest w tej młodzieńczej poezji całym mnóstwem epitetów i porównań, które mnożą się i piętrzą jakby ponad rzeczą albo obok niej. Z jakąż łatwością wytryskują słowa! Ileż tu barw, przede wszystkim opalizujących, niebieskich i różowych!

Stale powtarza się „różowy świt", „różowe palce zorzy", „różowo-błękitna otchłań" powietrza. Jeszcze gorzej z błękitem — tu już nadużycie wyrazu jest bardzo jaskrawe: „błękitna tęsknota" i „błękitne kochanie"! Powraca też wciąż w tych wierszach obraz miłości jako zaślubin nieba z ziemią — stąd pewien schemat porównań i metafor, powtarzający się kilkakrotnie — w drobnych wariantach. — Użycie ich jest wyraźnie przypadkowe. Nie są jeszcze konieczne, wrośnięte w poetycką wizję świata. Jest to — w odczuciu poety — ruchomy ornament, który można przesuwać dowolnie, zależnie od potrzeby. Moglibyśmy złośliwie prześledzić w tych młodzieńczych wierszach zagęszczenie ptaków i motyli, róż i lilii,

w jakie obfituje rekwizytornia poetycka Lieberta w owej epoce pierwocin twórczości. Z pewnością poeta nie umiałby się z nich wylegitymować.

„W ogrodach twoich oczu kołyszą się motyle...", „...jestem jak trzepocący motyl na srebrne igły wpięty...", „...gonię dwa jedwabne, spłoszone motyle" (mowa o ustach kochanki).

Igranie słowem zdobniczym ujawnia cały cykl wierszy, powstałych w latach 1923—24 (w dziewiętnastym i dwudziestym roku życia poety). Przerzuca w nich poeta z ręki do ręki te same bibelotki poetyckie — róże, perły i słowiki — wsłuchując się w ich dźwięczenie. Powstają stąd zestawienia dziwaczne i zgoła niewyobrażalne:

Serce twe jest jak k l a t k a mała i różowa,
W której p a l u s z k a c h perła i słowik się chowa...

albo też:

I jak ptaki spłoszone mych źrenic p o d w o j e
w kościołach twoich oczu g n i a z d a w i j ą swoje...

Przyjrzyjmy się bliżej jednemu z wczesnych wierszy Lieberta pt. „Kochanie".

Jest to także wiersz z lilią, różą i motylem. Każdy z tych motywów zjawia się osobno, nie związany z poprzednim, można by je mnożyć w nieskończoność, nic nie wyznacza ich kompozycyjnej konieczności. Poza tym ornamentacyjność tego wiersza, jego barokowość jest bardzo banalna. Ileż razy poeta odnajdował „wieczysty smutek" w oczach kochanki i kochał „kochaniem błękitnym". A wreszcie — przypomnijmy sobie — od iluż to lat i wieków zalewają poezję „szafirowe jeziora" kochanych oczu!

Stwierdzić więc wypadnie, że wiersz jest banalny nie mimo swojej kunsztowności, a właśnie przez nią, dzięki niej. Lojalnie jednak trzeba dodać, że wyszedł spod pióra dziewiętnastoletniego poety, że poeta nie włączył go do żadnego ze zbiorków, wydanych za życia, co dowodzi już samokrytycyzmu. W 1924 r. (Liebert ma lat dwadzieścia), gdy przygotowywał do druku swój pierwszy zbiorek, widać już stanął poza nim.

Już jednak w tym okresie — konwencjonalnych erotyków — zdarza się ton mocny i samodzielny, jaskrawą plamą rzucony na różowość i błękit. W erotyku „Miłość, na którą cierpię..." wśród gołębi i błękitu pojawia się dwuwiersz:

Obojętna w przestworzach jesteś i pogodna...
We mnie płyniesz jak strumień drapieżny i wrzący.

Z tego okresu pochodzą też pejzaże poetyckie, jak np. dynamiczny „Pożar lasu", ruchliwe, zmienne, pełne napięcia, wyraźnie oparte na świadomych i nowych założeniach twórczych. Poeta wchodzi już w epokę poszukiwań własnego wyrazu, choć nie umie się jeszcze ograniczyć, nie zna konieczności wyboru. Pracuje też wyraźnie nad techniką wiersza, nad różnicowaniem układów rytmicznych, nad nowymi typami strofek. Tu już ujawnia się jego szczególne zamiłowanie do dystychów: panują one w całym szeregu wierszy.

Śledząc chronologię młodzieńczych wierszy Lieberta widzimy wyraźnie, jak lata 1925—26 przygotowują jego dojrzałość poetycką *). W następny rok, 1927, wchodzi już poeta najzupełniej świadomy tego, co stanowi rdzeń prawdziwej poezji.

Wydaje się zrazu, że wielki rozpęd twórczy zostaje jakby przyhamowany. Rok 1926, a zwłaszcza 1927, przynosi o wiele mniej wierszy niż poprzedni, młodzieńczy okres Lieberta. W zbiorowym wydaniu poezyj do 1927 roku odnoszą się zaledwie 4 wiersze: „Jeździec", „Moses Krumholc", „Gusła nad źródłem" i „Dawne słowa". Wszystkie te wiersze mają wielki ciężar gatunkowy, mówią o nowo rozbudzonej świadomości poety, o wielkiej przemianie, jaka się dokonała. Po raz pierwszy osiąga tu poeta pewność, że „źródło zaklęte" jest ciszą·

Chociażbym gusła czynił nad tonią,
Zaklinał wodę i sięgał po nią,
Słowa twojego nie schwytam dłonią,
Choć tak jest blisko, pluska pod skronią.

To słowo jedyne i najwłaściwsze, które mamiło swoją bliskością („pluska pod skronią"), wydaje się teraz już poecie nieuchwytne, niedosiężne, a mowa poetycka — „niewysłowiona". Poeta wyrzekł się jednocześnie krainy róż, pereł i słowików. Oczywiście przemiana ta dokonała się stopniowo; nowa „sztuka poetycka" Lieberta nie zrodziła się w jednym dniu. Odrzucił to wszystko, co jemu samemu wydawało się teraz tylko poetycką szminką młodzieńczych wierszy. Nie przyszło mu to łatwo; „dawne słowa", o których mówi wiersz pod tym tytu-

*) Wyrazem tego listy poety, zamieszczone w tymże n-rze — przyp. Red.

łem, długo wabiły pokusą swojej urody. Słowo nieukojone powraca wciąż...

Pod korą serca krąży i woła,
Gałęzie ramion w górę unosi,
Wszystko, com zebrał i com wyprosił,
Rozwiewa w szumie, trwoni dokoła.

A jednak poeta wie już, że wyrzeczenie jest konieczne, że ono dopiero może mu otworzyć drogę dalszego rozwoju. Że w dziedzinę poezji można w pełni przenieść paradoks ewangeliczny o utracie i odzyskaniu duszy.

Czyżby słowa utracić trzeba,
By jak duszę odzyskać słowa?

Sformułowanie to spotykamy w wierszu pt. „Jeździec", wierszu, który wyraźnie splata ten nowy etap w poetyce Lieberta z inną przemianą — przemianą, która uwikłała go zupełnie w sieć Łowcy i rzuciła pod stopy Jeźdźca — jak wyraża to w dwóch wierszach z tego okresu. Do poezji religijnej przejdziemy zresztą za chwilę. Ona ukaże najpełniej nowy styl poetycki Lieberta, gdyż rodzi się właściwie dopiero teraz — w okresie dążenia do prostoty, surowości, odpowiedzialności za słowo — zwiększonej dyscypliny.

Proces wstrzemięźliwości, czujnego wyboru jedynego słowa zbiega się też z potrzebą większej **obiektywizacji** przeżyć. Postulat ten wzmacnia się w nim również poprzez kontakt z cudzą poezją, kontakt już innego rzędu. W latach 1927—1930 Liebert pisuje krytyczne oceny poezyj najpierw w „Głosie Prawdy", później w „Wiadomościach Literackich". Praca tego rodzaju daje mu szerszą płaszczyznę porównawczą, pozwala sprawdzić na obcym materiale wyniki własnych doświadczeń i intuicji. Tam to właśnie, w związku z poezją Stefana Napierskiego, formułuje Liebert żądanie należytego **przetworzenia** materiału w poezji. Zarzuca Napierskiemu, że „...nie zobiektyzował swoich przeżyć tak dalece, by mógł z nich bezkarnie dla siebie czerpać tworzywo poetyckie". „Bezkarnie dla siebie!" Rozumie więc już Liebert, jak wiele waży w poezji dostateczny dystans do tych doznań, które mają wejść do utworu. Mówi dalej: „Osobiste przeżycie to dziedzina, która winna być oddzielona od czytelnika nabłonkiem poetyckiego symbolu".

Właśnie w tych przełomowych dla Lieberta latach 1926—27

obserwujemy w jego poezji narastanie i różnicowanie tego nabłonka, wyraźne dążenie do obiektywizacji. Jest i w tym pewien paradoks, że dążenie to pojawia się w epoce, gdy po okresie banalnych „bladziutkich uczuć" dochodzi do głosu własna, oryginalna problematyka. Takie wiersze jak „Jeździec", „Dawne słowa", „Próby" czy „Kuszenie" mają o wiele większą dynamikę własnych uczuć i przeżyć. A jednak czujemy wyraźnie jak bardzo są te przeżycia już poetycko przetrawione i właśnie — zobiektywizowane. Ujawnia to choćby stała już teraz tendencja do liryki „postaciowej" (że użyję tak trafnego terminu prof. Kucharskiego).

W tym okresie pojawiają się pierwsze „epickie" próby Lieberta, wiersze, oparte na jakiejś więzi fabularnej czy opisowej, w których wprowadza już Liebert innych ludzi. Dopiero w tej epoce zobiektywizowanej liryki mógł powstać „Moses Krumholc", gdzie poeta umie już ustalić dystans pomiędzy sobą a tym podmiotem lirycznym, na który rzutuje przeżycie „ruskiego smętu" nad Czeremoszem (W młodzieńczym okresie twórczości z pewnością wyraziłby to poeta bezpośrednio w pierwszej osobie).

Dopiero teraz też spotykamy w poezji Lieberta prawdziwy humor w formie satyry czy groteski. Uśmiech pojawia się wprawdzie i dawniej, np. w żartobliwym wierszu: „Pan Bóg i bąki" („Pan Bóg jest dzieckiem płochym, które dla zabawy — słodki kwiat koniczyny ukrywa wśród trawy"). Jest to jednak uśmiech przelotny i raczej nieśmiały, dotyczy przy tym zazwyczaj spraw poecie dość dalekich. Równolegle z procesem obiektywizacji przeżyć wzmaga się też humor w poezji Lieberta. Nie omija on już bardzo osobistych doznań, skoro z humorem potrafi autor wyrazić n. p. swoją miłość do Warszawy, do której tęskni z dalekiego sanatorium w Worochcie. Intymne wzruszenia młodości:

Gdzieś jakiś widok... jakiś skwer...
Jakaś z nad Wisły wiotka mgła...

splatają się w tym wierszu z wesołym żartem:

Twój akcent w uszach moich brzmi
I mimo klątw, krakowskich gróźb —
Kocham twe c u ś i twoje k t u ś
I czarujące zawsze j i..."

„Piosenka do Warszawy" jest zresztą zbyt znana, by ją cytować. Stała się jednym z najtrwalszych pomników poetyckich Warszawy, może najbardziej sugestywnie chwyta czar jej „niezłomnych wad, zabawnych cnót". Trudno oczywiście w dwóch słowach sformułować, na czym polega poetycka doskonałość wiersza, tak pełnego werwy, bogatego w motywy, o ciągle zmiennym nastroju. Możemy jednak z całą pewnością powiedzieć, że w ewolucji poetyckiej Lieberta wiersz ten oznacza znowu krok naprzód w obiektywizacji wzruszeń lirycznych, które i tu przecież osłonięte są nabłonkiem — nie symbolu wprawdzie, lecz humoru.

Humor „Piosenki do Warszawy" zrodził się z serdecznej bliskości. Większy dystans ustala już ostrzejszy, bo zdecydowanie satyryczny śmiech w „Muzie zaścianka", obrazującej święto państwowe wśród „odętych matadorów" prowincji.

Deszczyk mży... gada mówca... Mokną uśmiechnięci
Regionaliści ważni, serwiliści z nudy.
Mężowie zaufania, dźwigacze pieczęci!
Prowincja cała moknie! Listopad obłudy!

Dopiero też w tej epoce — świadomego dystansu do tematów lirycznych — może się pojawić groteska Lieberta. Jest to rodzaj literacki, wymagający na pewno wielkiej dojrzałości, spojrzenia z oddali, uśmiechu, bogatej, twórczej fantazji.

„Karczma Jurgowska", to właśnie bardzo oryginalny specimen tego rodzaju: erotyk w formie fantastycznego żartu, bardzo już daleki od konwencjonalnych erotyków z pierwszych lat twórczości — erotyków z lilią, różą i motylem.

Z wielką siłą narzuca się tu niby na serio wzięta sugestia czarów, a może przede wszystkim nadzwyczajna lekkość i wdzięk formy dźwiękowej, którą poeta operuje bardzo swobodnie i z wyczuciem efektu męskich zakończeń i ciągłej zmiany rytmu. Zresztą rytmika Lieberta to temat, wymagający osobnego opracowania — dopiero wtedy udałoby się może podpatrzeć bogactwo i zróżnicowanie form rytmicznych.

Fantazja poety pracuje teraz z gorączkowym pośpiechem. W groteskowe kształty przybiera wnętrze pokoju — jego faunę i florę, ujrzane w blasku księżyca. Fantastyczna, potworna wizja ukaże poecie kostnienie mowy poetyckiej:

Pokłady wieloknopek, średników, przecinków,
W słojach mowy skostniałe okazy muzealne —
O antyki skojarzeń, przenośnie dyluwialne,
Szkielety przymiotników, skorupy zaimków!

Powiedzieliśmy już, że groteska staje się pewnym rodzajem nabłonka poetyckiego, oddzielającego przeżycie od słowa. Odtąd nigdy Liebert nie przestanie z siebie owego nabłonka wysnuwać, nawet w ostatnich wierszach związanych z gruźliczym oczekiwaniem śmierci. I to przeżycie — najważniejsze już i ostateczne — nabierze ogólniejszego sensu, wyrazi los całej bezimiennej grupy skazańców i moribundów. Stąd też najczęściej pojawia się tu liczba mnoga — „my" — lub zgoła trzecia osoba.

Poeta za wszelką cenę chce też uniknąć patosu, właściwego takim przeżyciom, usiłuje utrzymać pozycję stojącego na zewnątrz obserwatora. Czasem nawet i tu wedrze się ton humoru, który brzmi już zgrzytliwie na tle tematu: pożegnania z życiem.

Obiektywizacja przeżyć — to zarazem zdobywanie prawdziwego braterstwa ze światem i ludźmi. Wiąże się z tym — znowu na mocy dziwnego paradoksu! — nieuchronna samotność poety, coraz bardziej w nim rosnąca, w miarę jak wychodzi on naprzeciw ludzi i poślubia ich cierpienia.

„Gdy wszystko dla poety przybiera kształt bijącego ludzkiego serca, ...jego własne pogrąża się w coraz większe milczenie i ciszę".

To na marginesie poezyj Wierzyńskiego notuje Liebert mimochodem myśl, zrodzoną niewątpliwie z własnych doświadczeń. Niewiele wiemy o tych przeżyciach. Choroba, a wkrótce już zupełna świadomość nadchodzącej śmierci na pewno pogłębiały duchową samotność poety.

Jak wielu poetów przeszedł też Liebert przez pokusę słabości i bezużyteczności słowa, przez pokusę, która innemu poecie wyrwała ongiś decyzję: „Zgińcie me pieśni — wstańcie czyny moje!". Wydaje się, że jest to też stadium normalne na drodze do zrozumienia wielkości i potęgi słowa, na drodze, która uczy poetę szacunku dla słowa. Lieberta także w pewnym okresie osacza wątpliwość:

A jeśli słowa nasze tylko tu coś znaczą?
Jeśli dla nieba mamy nieznajomą mowę?

Rozterka ta jest jednak raczej krótkotrwała i znajduje odbicie poetyckie dopiero wówczas, gdy zdaje się być przezwyciężona. Coraz bardziej wzmacnia się przekonanie, że z korzeni słowa wytrysnąć mogą nowe, twórcze pędy. Jest ono przecież jedynym pośrednikiem pomiędzy poetą a światem:

> Jak kielichem z dna świata, tak czerpiemy słowem
> Mądrość...

Wreszcie tylko poprzez słowo może poeta uklęknąć przed Bogiem. Może najpełniejszej odpowiedzi na to dręczące poetę pytanie, **jaka jest rola i waga słowa** — dosłuchamy się w wierszu „Anioł Pokoju":

> A kiedy na świecie Bóg da mi
> Przymierze ręki ze słowem?

Jawiące się w tym dialogu sformułowanie „Słowo dotkniesz rękami" nie jest oczywiście przypadkowe. Koncepcja **plastyczna** słowa, dotykalnego kształtu słowa wraca także gdzieindziej, w wierszu „Veni Creator Spiritus". Zrazu udziałem poety jest tylko **dźwięk,** śpiew — **kształt** słowa jest tym wyższym, niedostępnym jeszcze stadium poznania poetyckiego, — dopiero Duch go wypełni i ukaże „grozę słów".

Sformułowanie to ma oczywiście także sens inny. Chodzi o doskonałe osiągnięcie, uchwycenie istoty słowa. W pracach krytycznych Lieberta zjawia się wówczas myśl, że dynamizm poezji, jej **walor czynny** zależy ściśle od tego, w jakim stopniu zbliży się poeta do doskonałego piękna. Ilekroć zaś poeta zechce poświęcić piękno dla propagowanej przez siebie idei, naginać je do pewnych pozaartystycznych założeń, tylekroć jego poezja straci moc oddziaływania. Przekonanie to wyraziło się w sposób najbardziej bezpośredni w recenzji o Broniewskim („Głos Prawdy" 1927). Z recenzyj jego poznajemy również nadzwyczajną lojalność poety wobec cudzej, obcej, a nawet wrogiej sobie postawy ideowej. Za moralne znaczenie poezji uważa Liebert to właśnie, że „uczy nas poszanowania i miłości dla tej cząstkowej Prawdy, która zawsze odnaleziona być winna w nieprzyjacielskich pozycjach".

Podobnie w wierszu, skierowanym do Wittlina, wyraża Liebert nadzieję, że oni obaj — dalecy sobie ideowo poeci — w poetyckim słowie odnajdą przymierze:

Abyśmy z mowy, co w żyłach płynie,
Zielone słowa, oliwne wzięli,
Gałązki młode, pędy kwietniowe —
Pierwsze nadzieje tej ziemi.

Niechaj wołają w wiosennym szumie,
Że blizny nasze w ziołach wygoim,
Że będziem przecież miłymi gośćmi,
Ty w słowie moim, ja w słowie twoim.

Wydaje się, że upływające lata, a zapewne i wzmożenie choroby utrwalały Lieberta w przekonaniu, że właśnie na linii jego powołania życiowego leży służba słowu, nie „czyn dzisiejszy". Z pewnością zrozumiał też wówczas, że słowo poety jest czynem i to nie tylko dzisiejszym. Brak bezpośrednich sformułowań, które by wyrażały tę myśl: wszystko jednak, co dotyczy słowa, jego wagi, samej techniki i uczciwego stosunku do rzemiosła poetyckiego, utwierdza nas w tym przekonaniu.

Wspomnieliśmy wyżej o przemianie, która przełamuje twórczość Lieberta jakby na dwie epoki: 1) epokę „dawnych słów", barokowych, ornamentacyjnych i 2) epokę wstrzemięźliwej, świadomej prostoty. Ten nowy styl w poezji Lieberta, zjawiony około 1927 r., opiera się na zupełnie nowych założeniach twórczych. Wyróżniliśmy pewne elementy tej nowej sztuki poetyckiej jak: stałe już dążenie do obiektywizacji, dostatecznego przetrawienia materiału poetyckiego, szacunek dla słowa, pogoń za uchwyceniem k s z t a ł t u słowa.

Są to postulaty bardzo ogólne. Warto jednak dla pełni obrazu sięgnąć do pewnych sformułowań szczegółowszych, związanych z nową tematyką tego okresu: tematyką religijną. Ogromna większość wypowiedzi teoretycznych Lieberta z tego okresu odnosi się właśnie do poezji religijnej, a pojawia się z okazji recenzyj pisanych o Staffie, Zegadłowiczu czy Sternie. Oczywiście wypowiedzi te pomogą nam dotrzeć do tej nowej poetyki samego Lieberta.

W związku z tą poezją podkreśla Liebert stale konieczność jak największej prostoty; każde nadużycie słowa, werbalizm wydaje mu się tu szczególnie podejrzany. Czystość i intensywność przeżycia musi się wyrazić w poezji bez krzyku i natarczywości.

„Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że gruntowne rozwiązanie w sobie problemu religijnego znajduje przede wszystkim odpowiednik u poety w **skromności słowa** i **zwiększonej pokorze intelektualnej.** I tylko na podstawie tego zewnętrznego aktu, jakim jest dla poety **słowo,** sądzić możemy, czy jego ideowa postawa ma podłoże prawdziwe, czy będzie tylko jeszcze jednym, wygodnym dzisiaj holownikiem, spławiającym materiał artystyczny".

To przekonanie wzmacnia się w Liebercie coraz bardziej. Najszlachetniejsze uczucia i hasła wydają się pustym dźwiękiem, jeśli poeta nie umie znaleźć dla nich właściwego wyrazu. Podobnie w zakresie poezji religijnej wzniosłe przeżycia nie legitymują poety...

„Dla poety religijnego jedyną legitymacją przed forum czytelników z jego wiary jest słowo, jest styl". Znamienne, że te uwagi pojawią się w recenzji o Zegadłowiczu.

Liebert zdecydowanie odcina od poezji religijnej pobożne a niedołężne usiłowania ludzi, którzy chcieliby przekazać innym swoje wzruszenia, pozbawione fermentu własnej, nowej wizji poetyckiej. Oczywiście nie znaczy to, aby Liebert miał odsuwać na daleki plan samo przeżycie, które naturalnie uważa za warunek konieczny. Chodzi tu jednak wciąż o poczucie odpowiedzialności za wypowiedziane słowo, o najpilniejsze poszukiwanie właściwego wyrazu. Na tym polega przecież rzemiosło poety, a „Bóg jednak domaga się uczciwego stosunku każdego twórcy do każdego rzemiosła. I nie wolno Nim zatykać wszelkich dziur i braków".

Niewątpliwie Liebert miał prawo napisać te słowa. Wziął je na swój własny rachunek, zapłacił za nie pełną cenę. W jego własnej poezji religijnej nie spotkamy żadnej łatwizny, żadnej tandety, nigdy próby zalepiania wzniosłym nastrojem poetyckiej nieporadności. Nigdy też tych uczuć nie będzie Liebert wyrażał cudzymi słowami, jak zdarzało mu się w cudze słowa i ornamenty stroić swoje młodzieńcze erotyki.

Poezji religijnej Lieberta poświęcił swego czasu bardzo wnikliwe studium znany krytyk literacki, Jan Kott (w 1935 r.). Miło mi powołać się na to studium, z którego wszystkimi niemal tezami zgadzam się bez zastrzeżeń. Wykazuje tam Kott — operując szerokim tłem porównawczym (poezją Staffa, Lechonia, Wierzyńskiego, Tuwima, Bąka) — zupełną samodzielność

myślową i formalną poezji Lieberta, tym wyrazistszą w zestawieniu z tradycyjnymi ujęciami tych poetów. W poezji Lieberta jak słusznie podkreśla Kott — pojawia się zarówno **nowa problematyka** religijna jak i **nowy styl.**

Wypadnie tu jeszcze raz obejrzeć się wstecz — rzucić okiem na „dawne słowa" Lieberta w odniesieniu do motywów religijnych, które — z rzadka zresztą — pojawiają się również w jego młodzieńczych wierszach. Mamy tam trzy modlitwy, wiersze do Madonny i św. Katarzyny Genueńskiej, parę drobnych liryków („Moja wiara"). Wiersze banalne w pomysłach i wyrazie, choć nie pozbawione wdzięku jak bardzo kunsztowna „Modlitwa":

Panie — który mnie ciszą poisz i karmisz błękitem...
Odsuń ode mnie źrenic twych ogień i morze —
Ogień, co pali, morze, co chłodzi w ukryciu, —
O zatop w nim głębinę, w którą schodzą zorze,
I, jak duszę miłości, tak mnie wydaj życiu.

Teraz wychodzi już Liebert z dawnego kręgu odczuć i słów. Rozrasta się jego problematyka religijna, a równocześnie wzbogaca i różnicuje forma. Miejsce dawnych wzruszeń uczuciowych — zachwytu, modlitewnego zapatrzenia — zajmie teraz przeżycie moralne, związane z odnalezieniem własnej drogi i własnego powołania. Natrętnie powraca jeden motyw: konieczność wyrzeczenia się tego wszystkiego, co wydawałoby się słodkim i miękkim szczęściem tego świata. „Wymarzony dom", miejsce spoczynku, spłonie od chwiejnego płomyka nad czołem poety:

Stleją ściany, sprzęty najdroższe,
A ty z ogniem będziesz się żenił.
Zostaniecie tylko we dwoje:
Bóg na niebie i ty na ziemi.

Wiersze religijne Lieberta z tego okresu krążą wciąż dokoła tematów kuszenia, próby (wiersze pod tym tytułem), nieodwołalnego wyboru. Trzeba przejść przez siebie, utracić siebie, by siebie odnaleźć, wyrzec się wszystkiego, aby zyskać prawdziwe bogactwo — to sformułowania, jakie spotykamy w tych wierszach. Sformułowania — jak widzimy — nie nowe, po prostu ewangeliczne.

Ani śladu tu już sentymentalnych nastrojów najmłodszych wierszy Lieberta. Ta sama św. Katarzyna Genueńska, która ongiś stanęła przed poetą jako czarowna zjawa kobieca o ustach „słodszych ponad inne kwiaty", podobnych do „kielicha róż" — teraz ma w ręku miecz i poety „słabość wyniosłą" połamać ma do szczętu „jak gałąź nazbyt wyrosłą". Ilekroć w tych wierszach Liebert ukaże Anioła, jest on także „mieczem i ogniem", rani, przeszywa, zadaje cięcia. Bóg tratuje człowieka jako zwycięski Jeździec, dzwony „ranią Bogiem i miażdżą każdego, kto się zasłucha". Ten twardy ton, podkreślający bezwzględne konsekwencje dokonanego wyboru, może najbardziej odcina wiersze Lieberta od tradycjonalnej poezji religijnej, utrzymanej zazwyczaj w słodyczkowatym nastroju modlitewnych uniesień. Zresztą — jak słusznie też zauważa Kott w cytowanym studium — to Liebert, nie ta słodka poezja, bliski jest autentycznej mistyce chrześcijańskiej.

Wierszom tym nadaje Liebert często formę dialogu. Odpowiada ona ściśle założeniom tematycznym tych poezyj. Ma to być właśnie starcie dwóch postaw, dwóch głosów, dialog wewnętrzny z tym głosem, który oznacza próbę lub pokusę.

Od tradycjonalnej poezji religijnej różni także Lieberta charakter jego metaforyki. Czerpie ona często koncepcje alegoryczne z tekstów liturgii, tak obfitujących w oryginalne metafory. A więc Bóg staje się Łowcą, Jeźdźcem; mądrość i czar tego świata symbolizują lisy w wierszu pod tym tytułem; sen poety płoszy ewangeliczny kur, „złowróżbny ptak otchłani". Obok tego — nadzwyczajne bogactwo zupełnie własnych pomysłów metaforycznych, zwłaszcza dotyczących poetyckiego **słowa.** Słowa — to „gorzkie wióry" przy ciesielskiej robocie; słowo — to ziarno, dające życie wielkiemu drzewu, co „gałęzie ramion w górę unosi", — to kobierzec, który wyściela stopnie drabiny Jakubowej; słowo — to strumień niedosiężny, co „pluska pod skronią". Słowo śpiewa, słowo klęka przed Panem — na pewno zresztą rejestr tych metaforycznych ujęć słowa nie jest kompletny.

A więc znowu bogactwo, wielkie bogactwo w okresie, który nazwałam epoką wyrzeczenia i prostoty w poezji. Czymże więc różniłby się ten okres od poprzedniego? — A jednak różnica jest i to bardzo istotna. Poprzednio gromadził Liebert bez wyboru porównania przypadkowe i niewspółmierne (noc... jak

wieko sarkofagu i jak obłok), tylko dla ozdoby przeplatał ze sobą obce, niczym nie powiązane obrazy — teraz konstruuje obraz na jednej wybranej metaforze, która staje się **zasadą strukturalną** wiersza, nie dodatkowym ornamentem. Następuje tu wyraźne przesunięcie, zmienia się proporcja słów i rzeczy. Bogactwo pomysłów więzi teraz dyscyplina formy — stąd stałe napięcie, którego wcale nie odczuwamy w młodzieńczych utworach. I dlatego dojrzałe wiersze Lieberta nie wydają się nigdy rozwlekłe, choć objętościowo są zazwyczaj większe od juweniliów. Jeśli zaś tak się rozrastają, dzieje się to na skutek tego, że poeta chce w sposób jak najbardziej klarowny i doskonały ukazać wszystkie załamania i odcienie problemu. Osacza jądro zagadnienia pościgiem słów, szuka właściwego wyrazu, czasem gromadzi ich kilka, aby oddać wielostronność, bogactwo rzeczy. I w ten sposób narasta **synonimika** poetycka Lieberta, tak znamienna dla wiersza pt. „Lisy".

Niewątpliwie uderza nas w tym wierszu nagromadzenie podobnych określeń: „podchodź boczkiem", „chyłkuj lisio i wypatruj", „przemyślnie kołuj, mądrze klucz". Ta obfitość synonimiki ma jednak cel zupełnie wyraźny: chodzi Liebertowi o najbardziej sugestywny wyraz dla wielorakich lisich gestów, przy pomocy których poeta, „świątek frasobliwy", ma się uczyć zewnętrznego świata. Bogactwo wyrazu służy tu precyzji i plastyce.

Ale i to bogactwo nie jest ostatecznym punktem dojścia poety. Przyjdzie po nim okres jeszcze surowszego wyrzeczenia, jeszcze większej prostoty — prostoty, o której mówi Liebert jako o nagrodzie za „długą walkę o najlepsze miejsce dla jedynego słowa". Dwa ostatnie lata w życiu poety, rok 1930 i 1931, przynoszą kilka takich wierszy — stylizowanych ludowo kantyczek, kolęd, fujarkowych pieśni. To jest jego „Księga ubogich" czy może raczej „Mój świat".

Coraz częściej powraca w tych wierszach sprawa gruźliczej śmierci w otoku realistycznych akcesoriów: termometru, spluwaczki... Mówią te wiersze o fizycznych odczuciach gruźlików, o ich zmęczeniu, gorączce, a mówią w sposób najprostszy, niemal czysto komunikatywny, z umyślną, narzuconą sobie powściągliwością. Źródło poetyckie nie wyschło — nie ubyło nic z jego bogactwa i pełni. Tylko poeta z coraz większym szacunkiem zbliża do niego usta...

A jednak to jest właśnie okres największego panowania nad słowem i rytmem, jak o tym świadczą doskonałe w wyborze słowa, rytmu i prostocie przekłady z Aleksandra Błoka. Liebert tłumaczy sporo, zwłaszcza w ostatnich latach — jakby ten rodzaj twórczości, który polega właśnie na pasowaniu się ze słowem, najbardziej mu wówczas odpowiadał. Tłumaczy przeważnie z rosyjskiego, chwyta rytm tej poezji najłatwiej, wydaje się, że jest on bliski jego własnemu dźwiękowemu ustrojowi wiersza o tak wybitnej skłonności do jambicznego toku.

W ostatniej fazie twórczości milkną też różne tematy, poprzednio tak niespokojnie nurtujące poetę. Jedno tylko zagadnienie powraca wciąż z tym samym napięciem, jak gdyby jeszcze nie rozstrzygnięte do końca. To sprawa jego własnej poezji.

Jest zawsze żywa i gorąca, Liebert nie traci jej nigdy z oczu. Stapia się ona w jedno z motywami przeżyć religijnych, zjawia się w modlitwach. Św. Katarzynę Genueńską prosi, żeby zalała „płomienną mową" dźwięk jego głosu, od Matki Bożej oczekuje pomocy i daru braterstwa w słowie.

Ostatnie wiersze wnoszą jednak i pod tym względem pewien ton pozytywny: wiarę, że to „nieróbstwo śpiewne" jest „niezbędne i konieczne", choć „światu nieużyteczne". Ale ta pewność zdaje się wydarta z głębi zwątpienia i rozpaczy na kształt nadziei, która wyrasta

kiedy już dobrze umiem **daremnie**,
kiedym **napróżno** do końca pojął...

Nie łudzi się jednak Liebert, żeby siecią słowa można było uchwycić piękno doskonałe. Zjawia się taka myśl w wierszu „O czułej nocy". Przywiewa ją wspomnienie Jana z Czarnolasu. Gdy poeta wyszeptał nad słowem zaklęcie:

..Stań się, stań,
Stań się drzewem, ptakiem, dziewką ukochaną...

odpowiada mu z ukrycia — sama śmierć:

Już nie ptak, nie drzewo, ani najmilsza z dziew,
Ale śmierć, śmierć zza okna będzie kusić,
Będzie wabić nieustannie: weź mnie, weź,
Jeśli piękno do słów chcesz przymusić...

Takie są perspektywy ostatecznych wypełnień i taka najwyższa pokusa poety. Skazany na niepełność i niedoskonałość, osaczony tęsknotą do absolutnego piękna, wpatrując się w smolistą „grozę słowa" — pielgrzymuje poeta do źródeł poetyckiej łaski.

Życie dopala się w gruźliczej gorączce. Cóż zostaje? Słowa, „gorzkie wióry", sypiące się przy ciesielskiej obróbce. Nieprzypadkowo pojawia się tu obraz poezji jako rzemieślniczej roboty — ciesiołki. W tej metaforze wyraża się jeszcze jeden „paradoks poety". W związku z procesem twórczym Liebert nieraz mówi o łasce, wietrze Bożym, natchnieniu, zaklętym źródle. A jednocześnie żąda „uczciwego stosunku do rzemiosła", którego można i trzeba się uczyć. Jakże więc? „Zaklęte źródło" czy rzemiosło? Jedno i drugie równocześnie. Dopiero to paradoksalne zespolenie pozwoli osiągnąć „cnotę poezji" — habitus poetycki.

„Habitus poetycki — źródło niezawodności i miary słowa, źródło poczucia przede wszystkim surowej odpowiedzialności za każde napisane słowo. Nie należy utożsamiać go z wiedzą o słowie, magią czy alchemią poetycką. Habitus poetycki! On to decyduje, czy poezja będzie tylko odbiciem lekko zarysowanych konturów idei i rzeczy; on ustala w wizjach ostrość i pełnię, które niezależnie od czasów i kierunków świadczą najdobitniej o sile ekspresyjnej poety".

Irena Sławińska.

JERZY LIEBERT

FRAGMENTY LISTÓW

...te same trudy i cierpienia, które dotykają i spotykają Ciebie, są i moim udziałem. Ale Ty w tej chwili jesteś wyższa ode mnie o całą wiarę.

1. VII. 1925 r.

...na smutek mój to już nie ma rady. Może i jest jedna jedyna, ale ta jest wewnątrz mnie i serce musi jeszcze długo pracować, aby ją na wierzch wydobyć.

7. VII. 1925 r.

...tak mało dzieje się we mnie, że mi aż wstyd przed Tobą. Ale przecież i najmniejsze wysiłki i niewidzialne nasze poruszenia muszą być gdzieś dodawane. Mam wrażenie, że jak źdźbło trawy podnoszę się powoli, prostuję, nabieram siły.

14. VII. 1925 r.

...jak mogę też z moim „gburem" walczę. Już od samego rana szykuję się przeciw niemu, by ze smutkiem zobaczyć wieczorem, że wciąż mnie jeszcze prześciga. Ale powoli jeden po drugim grzech wypędzam, choć wracają bardziej uporczywe. Myślę, że trzeba się dużo modlić, bo tylko w takich chwilach „gbur" zapada się pod ziemię. Umysł mój nie stał się jeszcze pokorny i to mi jest największym ciężarem.

Czytam wciąż „Naśladowanie", ale nie umiem jeszcze niektórych rzeczy w sobie rozplątać. Nie umiem się... tak zamknąć i oddzielić od świata, bym jedynie z Chrystusem mógł obcować, bo moje serce coraz bardziej pragnie człowieka, ludzi. Może to właśnie na tym polega, ale doprawdy nic nie wiem. Zresztą nie chcę o tym wszystkim myśleć i nakazuję mu się modlić. To jest najpewniejsze, prawda... Modlić się gorąco, a jak Bóg będzie chciał, tak mną pokieruje.

...powoli zdobywam siebie i bądź pewna, że zawsze idę za Tobą. Jeśli rzadko piszę o tym, to chyba dlatego, że ta praca jest pracą całej mojej samotności, a tylko owoce powinny być przed oczami innych.

3. VIII. 1925 r.

Bardzo musisz być cierpliwa... nim Ci przyślę następny wiersz. Mam je już w głowie, a jednak usilnie odpycham, jakbym się lękał je urodzić. Ale stanie się to któregoś dnia.

...rzuciłem Jammesa chociaż mnie Jarosław gorąco do niego namawiał. Ta książka nie przemawia do mnie. Natomiast „Naśladowanie" staje się moim najlepszym czytaniem, choć ciężko przy tej książce wzdycham. Surowa jest i piękna, a takiej właśnie prostoty chce moje serce.

Losy nasze są w rękach Boga, a jednak lękam się, że poprowadzi mnie po ciężkich drogach. Coraz to lepiej czuję i chciałbym, abym na tę drogę był przygotowany, pełen miłości dla Niego.

5. VIII. 1925 r.

W domu mam tyle książek, że czytam od razu wszystkie, co jest niedobre. Układam więc sobie piśmiennie plan na pewien czas i trzymam się go ściśle. „Naśladowanie Chrystusa" czytam stale, bo sama wiesz najlepiej, że tej książki „przeczytać" w trybie dokonanym nie można nigdy. Listy św. Katarzyny są bardzo piękne, ale przyznaję Ci się, bo pocóż bym miał to ukrywać, że nie mogę w nie wejść tak całkowicie serdecznie jak w „Naśladowanie". Myślę, że przyjdzie to później.

17. VIII. 1925 r.

Zawsze mi smutno gdy... muszę Ci odpowiedzieć „nie napisałem wiersza". Ale bądź cierpliwa. Wynajdę go tam. Siedzi pewno cichutko, przykryty uczuciem, jak zając pod miedzą. Nagle trach, trach, jedno słowo, drugie, bucha, dymi, a później wyciąga się długi, spokojny, poważny, milczący.

18. VIII. 1925 r.

Życie moje układa się coraz lepiej i spokojniej, ale muszę być coraz surowszy dla siebie. Myślę, że tylko ta mądra surowość napełnia serce słodyczą i spokojem. Trudno jest stanąć w jej cieniu, ale polecam Bogu mój dzień. Gdy rozdzielam moje uczynki, widzę jeszcze tyle zła, że aż mnie strach chwyta. Lenistwo jest największym grzechem i nigdy nie myślałem, że oddala nas tak od łaski.

Przez ostatni miesiąc obmyślałem wiersze, które objęte nazwą „Pró-

by serdeczne" mają stanowić całość. Będzie ich osiem. Bojąc się, że nie skończę, musiałem wszystkie po kolei zrobić w sobie, a teraz zacząłem już pisać. Pierwszy jest właściwie skończony. Wolałbym Ci przesłać całość, ale nie wiem, kiedy to będzie, więc po poprawieniu Ci go prześlę.

Właściwie zdecydowałem się napisać je po bytności u L. Był wprost zdziwiony „Litanią" i powiedział: Jeśli Pan takie wiersze pisze, może się Pan nie śpieszyć. Ja jednak muszę się śpieszyć. Widzisz, nie wiem, czy Ci się one będą podobały. Utrzymane są one w formie ostatniego (oczywiście wyłączając treść), w niej bowiem najłatwiej dochodzę do siebie i jestem zupełnie śmiały. Niech Cię to nie razi, jest to droga, jeśli ją przejdę, będę pisał wiersze zupełnie niepodobne do poprzednich, a wnoszące nowe wartości do literatury.

Widocznie okres milczenia był potrzebny. Czuję, że „ziemie żyzne" poczną plon dawać. Dlatego przyjmuj je, a jeśli Ci coś się podobać nie będzie, poczekaj cierpliwie. Po otrzymaniu całości zobaczysz, że wszystko jest na swoim miejscu. To śmieszne, że piszę, jakbym je już miał napisane.

28. VIII. 1925 r.

Teraz jest wieczór. Zrobiłem rachunek sumienia, bo jutro rano idę do Ojca Michalskiego. Nie zasłałem go wtedy i tak przez cały dzień musiałem nosić na wierzchu wydobyte ze siebie grzechy. Bardzo ciężki był dzień i z jakąż niecierpliwością czekam na jutro rano.

...nigdy jeszcze tak gorąco nie czułem potrzeby odpędzenia mych grzechów. Ten ciężki dzień napełnił mnie wielkim smutkiem. Błąkam się w sobie. Teraz raz jeszcze myślałem nad wszystkimi grzechami i poczułem łaskę Boga, który chce tyle naszych grzechów codziennych zabrać. Odczułem też, jak ścisły związek zachodzi między duszą, która brud zdejmując z siebie nakazuje całemu ciału cierpieć. Te rzeczy, dla Ciebie już tak proste, otwierają się przede mną jak błyskawice. Światło ich wprawia mnie w stan nieopisanej trwogi, której nie mogę Ci określić. Odchodząc od tego koryta, czyż nie przyrzekam Bogu więcej do niego nie wracać. A na cóż obraca się potem moja wolna wola. I ją to chcę nauczyć miłości i pokory, gdy piszę o uczeniu.

...Bóg mi ją dał w ręce, jak daje życie, a ja w mych rękach uczynić ją muszę czystą. Może wyrażam się niedobrze. Pamiętasz ten dwuwiersz: „Niechaj się duch Twój jako dolina położy, a wnet po niej jak strumień przepłynie Duch Boży".

Coraz więcej odchodzi ode mnie spraw, ale jakżeż wolno na ich miejsce wstępuje Bóg.

U mnie wiersze dojrzewają teraz wolno. Jest to bezwątpienia połą-

czone z szukaniem swego wyrazu. Każdy poeta ma swoje wyrazy, swoim sposobem je układa i swoim nazwiskiem podpisuje. Kładąc podpis myślę sobie, czy postępuję uczciwie wobec całej literatury. Myślę ze strachem, że ostatni mój wiersz usposobi Cię do mnie niezbyt korzystnie, gdy mam w perspektywie takich siedem wierszy. Musisz wytrzymać tę próbę. Może są to moje dziwactwa, ale nie wiem dlaczego do tego właśnie szeregu wierszy przywiązuję wagę. Mało piszę, wiem o tym... bądź jednak cierpliwa. Wierzę, że przyjdą dni lepsze. I jeszcze jedno muszę raz jeszcze powtórzyć. Pojedyńcze wiersze „Prób serdecznych" pozbawione są całości (To zn.: będą). Niech Cię to nie zraża. Chciałbym powiedzieć żartobliwie — cierp w milczeniu. Przerywam na chwilę, może Ci wiersz przyślę. W tej chwili... napisałem ten krótki wiersz. Jaki mu dać tytuł. Bądź jego matką.

„Wśród złych moich uczynków jak wśród traw ospałych,
Płynie Twój strumień Panie,
Porusza moje ziemie, omywa moje skały
Twarde, puste, znieruchomiałe.
Pozwól za tym strumieniem i miodu i mleka
Ludziom wejść na nie.
O człowieka, o miłość człowieka
Modlę się Panie".

...Zrobiło się trochę późno. Będę się teraz modlił.

9. IX. 1925 r.

...Dlatego też może najchętniej przebywam zupełnie sam. Stać się godnym miłości Chrystusa i w nim znaleźć przyjaźń i miłość wszystkich ludzi, bowiem On tylko ma tę cudowną hojność uczucia, za którego bezmiarem, jakże bardzo, Siostrzyczko, tęskni moje serce Obdzielić wszystkich miłością można tylko przez Niego, wziąć miłość od wszystkich tak samo.

Myślę, że ta droga i to wyjście jest jedyne i napróżno łamałbym się i dręczył — nie ma innej drogi.

9. IX. 1925 r.

„.....Coraz widniejsze i jaśniejsze są nasze pokoje. Nie wiesz nawet jaką męką były te miesiące letnie, gdy podejrzewałem sam siebie o nieprawdę. Przeglądając wczoraj Newmana, ten ustęp, o którym pisałaś, znalazłem słowa, które najlepiej Ci wszystko powiedzą (str. 143). „Ale wie także Kościół i uczy, że takie odbudowanie duszy, jak to, do jakiego on zmierza i nad jakim pracuje, może być dokonane nie przez działanie zewnętrzne jakiejkolwiek bądź nauki, chociażby to nawet miała być nauka jego własna, lecz przez pewną we-

wnętrzną i duchową moc łaski, która jego zawiadywaniu bezpośrednio z góry powierzona została".

Jak wiesz, obawiałem się, że tej łaski nie ma we mnie, że uczę się wiary, zamiast wierzyć. Dopiero Komunia święta powiedziała mi wyraźnie, że Chrystus pragnie zamieszkać w moim sercu. Pisałem Ci już, jak nie udawało mi się zastać Ojca Michalskiego. Za każdym razem przygotowywałem się do spowiedzi. Byłem już tak przybity i pognębiony własnymi grzechami, że przyjmując Sakrament w kościele Zbawiciela nie wiedziałem przez chwilę, na jakim jestem świecie. Objęła mnie taka słodycz, która sprawia, że przez chwilę przestajemy istnieć dla siebie. Zrozumiałem wtedy, jak mało ważne są te myśli, z którymi się biję. Że niepotrzebnie przyjmuję je do siebie.

Zawsze myślałem, że „wiara jest urzeczywistnieniem rzeczy dowiedzionych" i dopiero teraz pojąłem mądrość św. Pawła, którego cytuje Newman, że jest ona „urzeczywistnieniem rzeczy, których powinniśmy się spodziewać". Myślę, że tu jest rdzeń tych wszystkich niepokojów i rozterek duchowych nie tylko moich, ale i wielu wierzących ludzi...

Pytasz o swoje wiersze. Ta sprawa jest nie tylko Twoją ale i moją. Pomyślmy więc razem. Z jednej strony najwyższą zaletą mowy jest powściągliwość i wstydliwość w ujawnianiu wszelkich uczuć. One to rodzą ową przedziwną formę, którą w prozie w całej pełni osiągnął Conrad, w poezji wpośród wielu innych Michał Anioł. (Przyszedł mi na myśl, bo niedawno przeglądałem jego poezje). Z drugiej strony, słowa wydarte są chwilami brutalne i z wielkim trudem znajdują na świecie miejsce dla siebie. Z początku wiersz każdy jest niby czub, nadmiar uczucia, które łatwo zgarniamy ręką. (Nie wiem, dlaczego przyszły mi na myśl wiersze Słonimskiego). Później, trzeba schodzić głęboko, gdzie dopiero mieszczą się szczyty. ..... wiersze Twoje są niejednolite. Chciałbym Ci powiedzieć: myśl prościej, a wtedy środek artystyczny, kwestia artystyczna rozwiązana zostanie sama w sobie. Świadomość literacka, pewna czujność zbudzi się wtedy, jak budzą się rymy, aby się połączyć. Z uczuć prostych, które są w Tobie, wypowiadasz się trudno. Jeśli mówię, że wiersze Twoje są niejednolite, to mam na myśli załamania, przeskoki myślowe, koniec jest zawsze słabszy. Dlaczego? wiersz zamiast piąć się ku górze, obniża się i widać coraz większą trudność w pokonaniu formy.

Oczywiście nie chodzi tu o tę pospolitą formę (takżeśmy ją nazwali), ale o ten niewidzialny kręgosłup każdego wiersza. Nie bój się słów. Wiersze chropowate są niekiedy najpiękniejsze....

Uczucie nasze jest prawie zawsze w stanie nieporządku. Ciśnie się ono wszystkimi możliwymi słowami pod pióro. Trzeba napisać bar-

dzo dużo wierszy, aby umieć je (słowa) później odróżnić. W porównaniu ze mną napisałaś bardzo mało wierszy, formy jeszcze zupełnie dobrze nie opanowałaś, a już ją odrzucasz. Stąd pochodzi trudność Twoich wierszy. Ręka nie wchodzi do rękawiczki, nie dlatego, by była za duża. Rękawiczka jest za ciasna. Pilnuj rytmu i rymu, nim je odrzucisz, a z tej karności wyjdą dopiero porządni i swobodni ludzie.

.... Co do mnie, to w tej chwili nie piszę „Prób". Cały pochłonięty jestem „Kucharzem". Dziwnie przyszła do mnie ta nowelka. Kuchnię wziąłem z naszych, pamiętasz, rozmów o takiej nowelce, gdzie by były jarzyny, potrawy i t. p. Kucharz wpadł mi przypuszczam z „gry" Pirandella, jego przeżycia — to są moi dobrzy znajomi, a rozwiązanie, koniec — czy ja wiem. Coś koło Conrada ale bez jego wpływu. ..."

16. IX. 1925 r.

...nie ma dla mnie większej męki, jak świadomość grzechu. Znam doskonale każdy grzech i chwilę, gdy go popełniam. I dzieje się to właśnie równolegle, bo doskonale zdaję sobie z tego sprawę. Nie ma chwili, abym odbiegł od tej granicy. Ta świadomość jest udręką, bo taki grzech jest właściwie podwójny. A rada na to jest dość trudna. Jest się w ciągłej czujności, a nie ma siły, by się od zła oswobodzić. I spełnia się grzech we własnych oczach, patrząc się na niego, czując go doskonale i ponosząc zań odpowiedzialność. To ci chciałem już dawno powiedzieć i to jest dla mnie teraz najcięższe.

18. VIII. 1925 r.

...zabrać się do rzeźby, zabrać się do jakiejkolwiek rzeczy, to przecież więcej niż dać z siebie troszkę. Służyć Bogu chcemy całym sobą, dać siebie bez reszty.

Chwilami doświadczam wielkiej trwogi, że bawię się rzeczami świętymi, że w religii, w wierze mojej szukam tematu... te godziny są okrutne, ale gdy znów serce przemówi, jakże trudno mu się oprzeć. Używam teraz Jego Imienia, wzywam go, modlę się w wierszach, nie wierzę, że przyjdzie chwila, wierzę w to silnie, że kiedyś o czymkolwiek bym nie pisał, czego bym nie poruszał, wszystko będzie pełne Jego, tak jak my nie tylko przy pacierzu idziemy za Nim.

24. IX. 1925 r.

Ojciec wczoraj przyjechał na parę dni. Czuje się dobrze, wygląda doskonale. Byłem z matką na dworcu.

Nie masz pojęcia, kochana Siostro moja, jak pewne rzeczy, zetknięcia rozłamują moje obojętności, pozwalają mi spojrzeć inaczej na lu-

dzi. Spotkaliśmy tam wczoraj biedną, starszą kobietę, która sypia na dworcu i żywi się suchym chlebem. Pomogliśmy jej trochę, ale jakaż mała jest ta pomoc. I nagle pomyślałem sobie, że żyję przecież obok wielu ludzi, którzy potrzebują mojej pomocy, przechodzę koło nich, że stać się oni mogą źródłem mojej największej radości.

O siostrzyczko moja, ta radość jest chyba największa. Dobre uczynki, modlitwa może uczynić życie nasze proste i piękne, dać mu ład i sens. Ta droga staje się już moją drogą.

15. X. 1925 r.

Wiesz, siostrzyczko, co znalazłem. Nie jest to tak ważne, ale nas zaciekawi. Otóż u Patera w „Apollonie z Pikardji" jest ustęp, w którym opisuje on młodzieńca (mającego być właśnie tym pikardzkim Apollonem), gdy ten podczas budowy klasztoru, stojąc na podwyższeniu z cegieł, między robotnikami śpiewa i gra przy pracy.

Otóż znalazłem miejsce w Joergensenie tak bardzo podobne, gdy bowiem św. Franciszk odbudowywał kościół św. Damiana, stojąc na kamieniach śpiewał „francuską piosenkę, której melodia mieszała się z odgłosem kielni spajającej glinę kamienie". Ten obraz uderzył mnie i wyobrażając sobie jaskrawe różnice tych pieśni, zastanawiam się, czy Pater pisząc Apollona z Pikardji, znał dokładny żywot św. Franciszka.

26. X. 1925 r.

...ma ona rację, że ja jestem oschły i nie mam w sobie miłości. Modlę się do Boga, aby dał mi tyle dobroci, ile jest w sercu moim tęsknoty za nią.

Uczynki moje zewnętrzne nie są jej miarą. Jakiś głos wewnętrzny mówi mi, że wszystko to za mało.

Ukochać człowieka tak, aby nic o tym nie mówić, nie myśleć, a kochać tak zwyczajnie jako bliźniego. Często mówię do kogoś dla siebie, współczuję komuś przez współczucie dla siebie. To bardzo ciężkie... A przy tym wszystkim znajduję trudności w pisaniu.

Trudno jest pisać o sprawach, które tak są ważne i jedyne, że słowo staje się pustym dźwiękiem. Wiele rzeczy wydaje mi się nieszczerych. Myśl, że wszystko to mogę brać jako temat, nie pozwala mi pisać. Może to przejdzie, ale teraz nie mogę sobie dać rady.

2. XI. 1925 r.

Co do mnie... jestem zupełnie spokojny, cały dzień mam zajęty, staram się, aby to zajęcie było traktowane z uczciwością, choć nie zawsze mi się to udaje.

Gnębi mnie tylko chwilami myśl, że jednak wszystko to jest za mało, że mógłbym więcej Chrystusowi oddawać.

Dziś rano byłem przed uniwerkiem w kościele, i jeśli będę mógł zagżyć, chciałbym to czynić co dzień. Jakoś inaczej odmawia się pacierz.

3. XI. 1925 r.

Wczoraj u Jarosławów był Szymanowski. Grał nowy swój jeszcze nieskończony utwór „Stabat Mater", śpiewał przy tym (zresztą nieświetnie). Słowa przetłumaczone z łaciny przez Jankowskiego, bardzo proste. Nie znam się na muzyce. ... Jarosław mówił, że jest to bardzo piękne i zupełnie nowe u Szymanowskiego. Jest miejsce w tym utworze, gdy biją dzwony, bardzo piękne. Z Szymanowskim rozmawiałem o Micińskim, który był jego przyjacielem. Wspominałem Ci kiedyś, że Karol wywarł na mnie duże wrażenie. Wczoraj nie zatarło się ono ani na chwilę. Bardzośmy się uśmieli, bo w nowych nutach jego, znasz to pewno: „Święty Franciszek mówi" (słowa Micińskiego) znalazłem w tekście, w słowach dwa błędy, zmianę wyrazów: „Poeta wywąchał jednak".

A ja tekst dobrze pamiętam, bo właśnie przed paru godzinami napisałem wiersz, którego motto wyjęte jest ze „Stygmatów św. Franciszka".

Posyłam ci ten wiersz. Nie pisałem go, siostrzyczko, ale śpiewałem. I nie umiem go czytać. Odśpiewuję go sobie. Przy czytaniu traci on zupełnie. Cała jego prostota w śpiewaniu. Pomyślisz może, dlaczego ja w tej formie wiersze piszę. Mówię Ci, siostrzyczko, że te wiersze muszą być takie, nie umiałbym inaczej ich pisać. Tak powoli dochodzę do swego tonu.

8. XI. 1925 r.

Zacząłem wczoraj czytać „Rekolekcje", ćwiczenia duchowe i będę je czytał codziennie wieczorem. Dawno już odczuwałem brak takiej książki. Wiele rzeczy dotąd porozrzucanych porządkuje się w mym umyśle. Ta książka zaprowadza we mnie porządek świąteczny. Bardzo wolno postępuje moja poprawa, ale całą siłą serca oczyszczam je. Od ostatnich czasów wiele prawd oświeciło mnie, ale ciemno mi jeszcze. Najcięższa jest wciąż jeszcze praca nad grzechem powszednim, grzechem każdej chwili obcowania z ludźmi, sposobu rozmawiania z nimi, reagowania na ich postępki i słowa.

Czy znasz te słowa św. Augustyna: „Ziemię kochasz, ziemią będziesz, Boga kochasz, Bogiem będziesz". Prawda, jak są proste, a jak piękne i głębokie.

Jakże bardzo dużo żyję światem zewnętrznym, ludźmi, rozmowami,

książkami. Nie umiem bezpośrednio (bez modlitwy) wznosić się ku Bogu. Myśl moja częsta o Nim nie staje się czymś realnym. Dopiero w modlitwie wieczornej mocno i jedynie drży serce moje.

11. XI. 1925 r.

Boli mnie... że im bardziej staram się być innym wobec ludzi, tym inaczej to wszystko wychodzi. Wczoraj w domu zwrócono mi uwagę, że wszyscy ludzie, którzy przychodzą do Matki, siostry czy Olka uważają mnie za dumnego, pysznego, niedostępnego. Jak się dowiedziałem, są i tacy, którzy mnie szczerze nie lubią. Bardzo mi było przykro słuchać tego z ust moich najbliższych. Czy doprawdy jestem tak oschły.

Z drugiej strony cieszę się, bo ta twarda próba obraca moje serce ku Jezusowi i tylko ku Niemu. On jeden wie, jak bardzo pragnę miłości i jak mało jest jej we mnie. Dawniej ta sprawa nie zajmowałaby mnie, dziś czuję się winnym wobec każdego człowieka.

Lenistwo obcowania przyjaźnie, a przynajmniej serdecznie z każdym człowiekiem tkwi we mnie. Odpowiedz mi, czy „pragnę", które jest we mnie teraz, może choć w części to zrównoważyć. Bo ja wiem o tym, pragnę być innym i z pewnością dręczy mnie to więcej niż przypuśćmy brata mego, który w stosunkach z ludźmi umie zdobyć sobie od razu miłość i przyjaźń. Ale być doskonałym, umieć w stosunek swój wprowadzić Chrystusa, przecież oni o tym zapominają. I czemu to właśnie obraca się przeciwko mnie. Nie umiem przyjść do nikogo, czekam aż do mnie przyjdą, wtedy wiedzą i widzą, jak bardzo przyjaźnie odnoszę się do nich.

17. XI. 1925 r.

Ponieważ wznowiono „Don Juana", a on (Słonimski) nie był na nim... więc zaproponował, bym poszedł z nim razem. Niestety... Don Juan nie wywarł na nim takiego wrażenia, jak na mnie za pierwszym razem.

Jemu to rozwiązanie wydaje się zbyt proste. Zawsze, powiada, w katolickich sztukach, jest miłość, która zwycięża, upraszcza wszystko, jest Bóg ze swoim miłosierdziem. S. boi się po prostu powiedzenia miłość, wydaje mu się to słowo czcze. I ja mu się nie dziwię, bo żeby to słowo można było spod serca bez fałszywego wstydu wydobyć, trzeba mieć w sercu Boga. Bojaźń ogromna i męstwo wielkie. Gdyby Bóg choć raz dotknął S., mógłby bez przymknięcia oka patrzeć na grzech człowieka i miłosierdzie Boże. Módlmy się za niego... bo wiem, że gdyby go Bóg oświecił, ten poeta, pasujący się ze sobą na próżno, znalazłby wreszcie spokojną przystań.

19. XI. 1925 r.

Tak, piszę mało i to męczy mnie bardzo. Ty jedna wiesz, jak wiele mnie to kosztuje, choć nikt się nawet nie domyśla i choć nawet Tobie wspominam o tym rzadko. Przeżywam bardzo ciężki, najcięższy dotąd okres w mojej twórczości i ciągnie się on bardzo długo. Nie waham się tego nazwać chorobą, która osłabia mnie i większą część sił moich zabiera. Nie miej żalu, żem Ci tego wcześniej nie pisał. Wiesz o tym zresztą sama dobrze. Odeszło ode mnie wiele, a na to miejsce nie przyszło od razu nowe. Krótkie wiersze drażnią mnie i nie dają żadnego zadowolenia. Po prostu tracę konieczność zamykania uczuć w tych paru słowach. A na większe rzeczy nie mam jeszcze sił. Raz jeszcze i po raz ostatni wydaje mi się, muszę twierdzić sam, bez nikogo, że jest we mnie talent. I to jest najcięższa walka. Stwierdzenie tego przychodzi bardzo powoli i są chwile, kiedy się łamię. Musiało to przyjść, kiedy zostałem sam.

Czuję się zupełnie odosobniony, a z drugiej strony to wszystko, co piszę, jest naprawdę tak małe, że słowo „odosobnienie" brzmi aż śmiesznie. Widzisz... rozejrzałem się trochę po literaturze i przychodzi zastanowienie nad własnym ubóstwem.

Poproś Boga, aby rozluźnił to wszystko we mnie, co się zbiło tak twardo i męczy.

...Wiem, że co teraz piszę jest moje. To powinno wystarczyć. Ale jest w tym wszystkim sentymentalizm. Proszę Cię o jedno. Zadaj sobie tę przykrość i podkreśl tak zupełnie szczerze te wszystkie miejsca, które w „Próbach" są tylko wykwitem pewnego przeczulenia, niczego więcej. Dziś po spowiedzi myślałem właśnie nad tym. To nie jest ta prawda, którą tak ciężko z serca się wynosi. Poeta nie powinien się przesłaniać.

Przy tym jeszcze jedna rzecz. Nie mogę dowierzać własnemu sądowi, jeśli chodzi o dziedzinę życia religijnego i ujmowania go w wierze. Trudno, nie mogę. Chcę o tym wszystkim pomówić z Ojcem Michalskim, ale muszę pewne rzeczy jasno u siebie sformułować. W tych rzeczach nie może być tej odwrotnej strony poety, że tak powiem podszewki. A ja zbyt dobrze wiem, jak się pisze i robi wiersze. Pomyśl nad tym wszystkim... nie odpowiadaj od razu, bo słowa, które mi prześlesz będą bardzo ważne dla mnie.

Nie dziw się. Wszystkim sprawom od A do Z trzeba teraz zajrzeć w oczy. Dlaczego tę miałbym ominąć, choć mi jest najdroższa. Myślę, że jest tu jakaś ofiara konieczna. Módl się za mnie... I wiedz, że jest we mnie spokój, gdy mówię o tym wszystkim. Nie jest to zawiły krąg, ale dochodzenie do jakiegoś celu.

13. XII. 1925 r

Przez te parę dni leżenia gryzłem się słusznie czy niesłusznie, ale gryzłem się, jak dawno już nie, i teraz to wszystko ułożyło się w jeden ciężar, który leży na sercu. Oczywiście chodzi o pisanie moje i nie myśl... że takie gryzienie się jest zupełnie niepotrzebne, a przynajmniej, że mi nic nie daje. Są sprawy, które trzeba wygrać albo przegrać, w każdym razie trzeba o nie z samym sobą walkę stoczyć. Może to i lepiej, że nikogo przy mnie teraz nie ma, dla wygody musiałbym się z nim podzielić i jakiś ciężar zrzucić, a tak sam go poniosę.

Życie moje, wbrew moim intencjom skupia się coraz szczelniej we mnie, i myślę, że przyjdzie chwila, kiedy samotność przestanie wydawać się tak trudna i ciężka, jak w tej chwili.

19. XII. 1925 r.

...wciąż jeszcze nie czuję się tak, jak trzeba, ale to wina pogody, która nie może się ustalić, jak również i tej niepogody we mnie, która trwa i obrzydziła mi już wszystko. Ciężar poezji leży na mnie i dusi mnie i naprawdę miewam chwilami pragnienie, by móc się obudzić bez tego wszystkiego, zwyczajnym, najzwyczajniejszym człowiekiem pod słońcem, który kocha Boga, pracuje i żyje jak należy. Dałbym dużo za taki ranek jasny. Z tych słów możesz zdać sobie dokładnie sprawę, jak bardzo jestem zniechęcony. A jednak czekam uparcie na inny ranek, w którym słowa przyjdą z łatwością, same zaczną zamykać się w wiersze, których piękno obejmuje teraz tylko serce moje. W tych Wiadom., które Ci posłałem, jest taki jeden wiersz Broniewskiego, w którym on mówi: „Wyrośniemy powszednim chlebem, wyrośniemy radością człowieka". Ten wiersz podoba mi się. O nic innego dziś mi nie chodzi, jak o tę prawdziwą radość codziennego dnia, gdy ma się w sobie jedyną prawdę istnienia.

Wiersze przychodzą mi teraz z taką trudnością, bo napisanie nie jest już tylko procesem porządkowania uczucia, nadawania mu kolejności, ale zmianą samego — siebie. Muszę się kłócić z samym sobą o każdy wiersz. Widzisz... wzruszenia estetyczne obrzydły mi i to w całej pełni tego wyrazu.

Serce pragnie poezji powszedniej, jak chleba. W ostatnich czasach bardzo, bardzo zmieniłem się, właśnie jeżeli chodzi o stosunek do wierszy człowiek wyprzedził poetę, a teraz gdy chce pisać, po prostu, braknie mu środków. Poeta, jak się okazało, szedł wolniej.

Rozumiesz... o co mi chodzi, choć wyrażam się nie tak jasno, jak należałoby. Ta cała bitwa, która się teraz toczy we mnie, jest właściwie pierwsza w mojej twórczości i może dlatego tak bolesna. Bo dawniej, gdym przez czas dłuższy nie pisał, to było co innego. Ja

wiem to najlepiej. To nie jest nuda i pustka, która w tych wypadkach trawi, ale bunt przeciw sobie, przeciwko wszystkiemu, co było dotąd tak zrośnięte, że dziś każde cięcie wydaje się wprost zamachem na poezję.

Zastanawiając się nad przebiegiem tego wszystkiego, myślę, że momentem początkującym była właśnie myśl napisania wiersza do Słonimskiego. Chciałem mu powiedzieć wszystko uczciwie. Należało spojrzeć w samego siebie i spytać, czy mam prawo to uczynić. Otóż na pewne rzeczy odpowiedziałem natychmiast — tak — bez wahania, wierzę, więc mogę mu powiedzieć, wierz i ty. Ale wiersz nie miał się ograniczyć tylko do tego. Miałem w nim powiedzieć o życiu, o człowieku, o domu. I tutaj zabrakło mi odwagi. Bo powiedzieć jest łatwo, ale powiedzenie jest tylko wyznaniem wiary, jeszcze nie nią samą. Przyszły wątpliwści nie tego rodzaju, jak to powiedzieć, ale czy u mnie jest w porządku.

Mam go nawoływać do miłości ludzi, a mogę przysiądz, że on jest im bliższy niż ja. I t. d. W ten sposób list do Słonimskiego odpadł na plan drugi, a rozpoczęła się walka o samego siebie. I trwa to już długo. List Twój... pomógł mi i każdy będzie pomagał, utrzymują mnie w napięciu i choć jest ono przykre, gorzej by było, bym teraz miał ulec. I ja wiem jedno, że trzeba pisać, pisać i pisać. Te słowa łuczą jak młyny i tną mój spokój i chwilowe zniechęcenia; a jednak bardzo mi ciężko i chciałbym, by się to już skończyło.

22. XII. 1925 r.

Napisałem wczoraj wiersz, czwartą próbę. Gdy go skończyłem, pomyślałem z miłością i wyrzutem, że tak długo mnie wymęczył. Ileż dni, ileż walki kosztowała mnie każda odpowiedź, ale z tym wierszem jestem związany silniej niż z jakimkolwiek. To jest moje zwycięstwo..

..chciałbym aby E. wszedł wśród nas. Może wtedy prędzej by zrozumiał, że katolicyzm to nie taka czy inna idejka i że nie trzeba być od razu arystokratą i pisać katolickie artykuły, ale że to jest życie, najprostsze nasze życie.

26. XII. 1925 r.

Ależ tak, siostrzyczko i Ty będziesz mogła żyć prosto, wesoło, modlić się, pracować, śpiewać, śmiać się, rozmawiać.

Pan Jezus nie chce od nas, byśmy się szarpali ciągle i trwali w wiecznym smutku. Pan Jezus był pogodny i spokojny i zostawił nam siebie. Dojdziemy, siostrzyczko, do tego miejsca, gdzie łaska Jego oświeci nas i ukaże, że właśnie nasz niepokój jest ciszą i spokojem, nasze smutki — istotną radością na tej ziemi. Stanie się, sio-

strzyczko, że przepaść między śmiechem a łzami zginie zupełnie. W Nim splącze się wszystko i wyprostuje na zawsze: praca, śpiew, rozmowa, modlitwa.

Trzeba pragnąć, aby podział między tym wszystkim zastąpił On. Nasze dawne radości i dawna pogoda, wiesz przecie, nie powrócą już nigdy, od chwili, gdy możemy wpatrywać się w krzyż Jego.

Św. Augustyn mówi w swoim dialogu „O Ładzie", że Opatrzność utrzymuje ład i harmonię w świecie moralnym, a nasze grzechy niweczą ją i łamią. A więc nie tylko krzywdzimy siebie grzesząc, ale i innych, cały świat harmonii.

Otóż siostrzyczko to „serce, które do śmierci boli" musi tak czynić, gdyż inaczej przestałoby żyć, albo, co jest to samo, żyło tak, jak dawniej. Ale jego bolesne uderzenia stają się ładem i harmonią, a to jest czymże innym, jak pogodą, miłością, naszym codziennym życiem, które wtedy dopiero będzie pełne i wykończone, gdy odróżniać przestaniemy pojęcia szczęścia i cierpienia.

...Ojciec Korniłowicz mi powiedział, że trzeba być dobrym pedagogiem dla siebie. A dobry pedagog nie szarpie, nie dręczy, ale powoli kieruje naprzód zwycięstwo.

...cały świat jest morzem cierpienia. Czyż możemy przeciwstawiać mu naszą kropelkę.

...Niech widzą moje małe kroki, niech ich w ogóle nie widzą, przecież to naprawdę jest mało ważne. Jeżeli są kroki mocne i prawdziwe, to w końcu je zobaczą. Im się to wydaje śmieszne, dzisiaj, np. Ptaszki, a ja Ci powtarzam, że dotąd będziemy śmieszni i nasze słowa, dopóki oni swego głupstwa nie zobaczą. Trzeba mieć odwagę być śmiesznym i w sztuce (mówił to Rafał za Tencerem), powinno się to stać naszym prawem.

Co do „prób" to zupełnie słusznie, są one jednostajne. Ale to najlepszy dowód, jak mało się poprawiam. Czyż nie ciągle jedne i te same grzechy przynosimy przed Boga. Zresztą... nie wszystkie próby będę drukował. Z tych prób, muszą wyjść nowe próby, a wiele z nich będziesz miała tylko Ty i ja. Pewne rzeczy muszę napisać, choćby miały być one źle napisane.

27. i 28. XII. 1925 r.

Zdaje się, że w poprzednim liście pisząc coś o moich przyszłych wierszach powiedziałem coś niemądrego. Będą to z pewnością zwyczajne wiersze. To tylko ja mam takie pretensje. Może kiedyś staną się one słuszne. Od niejakiego czasu mam tę dawniejszą wiarę i pewność. Piszesz o złych książkach... ludzie nie mają dla siebie szacunku, czytają brudne książki, a przecież plamią ich one tak, jak kra-

dzież. Piszę to, sam wiedząc jak bardzo ubogi jestem przez złe książki dawniej czytane.

Myślę poważnie, że poeta, który chce napisać piękne utwory, musi czytać tylko piękne utwory, tak jak dziecko, by rosło zdrowo i świeżo, musi oddychać czystym powietrzem.

28. XII. 1925 r.

...gdy wszystko uda się nam spowszednić, wszystko co jest w nas i co nas otacza — stanie się wszystko niedzielą naszego serca.

30. i 31. XII. 1925 r.

Płacić bólem za Królestwo Pana Jezusa, to kupić je sobie mocno i na zawsze. Moje grosiki, a czasem zupełne ubóstwo bólu przeraża mnie, bo w nim widzę dopiero prawdziwe ubóstwo miłości.

Jakżeż często za uczucie bólu biorę moją niecierpliwość, tę w głębi ukrytą. Gdy później obracam się wstecz, widzę tylko gniew wobec przeszkód wewnętrznych czy zewnętrznych.

Skąd miał przyjść ból, jeśli przeszkody stoją wciąż niewzruszone. Tak wolno, siostrzyczko, rośnie moja dusza do Pana Jezusa, wydaje mi się, że coraz wolniej.

Piszesz... „Pan Jezus już mnie nie opuszcza". A ja, jakżeż często, gdy On jest przy mnie, oddalam się, by mówić — opuścił mnie.

5. I. 1926 r.

...co do ostatniej, czwartej „Próby", to kocham ją ze wszystkich najbardziej. Tam, jeżeli chodzi o formę, udało mi się zamknąć to, czego nie potrafiłem uczynić w poprzednich, które jednak są mizerne. W ogóle chciałbym te wszystkie wiersze rozgnieść, bo dręczą mnie swoją małością. Gdybym nie wierzył, że siedzą we mnie lepsze, szlachetniejsze „metale", to wszystko to rzuciłbym raz na zawsze. Ale czuję już nierozdzielność ich ze mną. Nie mogę się widzisz... usprawiedliwić, że można napisać dużo wierszy dobrych i krótkich. Trudno.

5. I. 1926 r.

Kiedyż serce moje będzie słyszało jeden tylko głos, a nie szło, jak dziś, za tyloma różnymi, pustymi dźwiękami. Kiedyż... wszystkie sprawy i rzeczy ludzkie wprowadzą do gmachu Kościoła, by pod jego sklepieniem ujrzeć małość i wątłość tego, czym dziś żyjemy.

7. I. 1926 r.

Znów mi smutno i biję się z rozmaitymi myślami, które przychodzą. To się nazywa może „gryzę się". W dzień nie mam czasu, ale

nocą zupełnie sypiać nie mogę... wszystko się we mnie przełamuje, pewnych rzeczy nie zastaję na starym miejscu, a Pan Jezus nie dał mi jeszcze nowymi ich zastąpić. Przy tym wiara moja tak mało ma ufności i miłości. Wyrwawszy z siebie rzeczy stare, gdy upadam, zostaję raptem bez niczego, bez żadnej podpory, lękam się, że zabłądziłem, wracam, szukam.

...Siostrzyczko moja, Ty wiesz o co chodzi. W sercu moim jest dziś tyle dźwięków, że żadnego usłyszeć nie mogę.

Pokój, który przychodzi, sprawia wojnę i niepokój. Módl się za mnie, poproś Pana Jezusa, żebym w Nim rozplątał to wszystko, moje węzły, moje grzechy.

9. I. 1926 r.

Wczoraj w nocy napisałem dłuższy wiersz „Anioł Pokoju" w formie dialogu. Nie poprawiłem go jednak dzisiaj, więc otrzymasz go dopiero w następnym liście. Pewno znów się nikomu nie będzie podobał. Trochę mi jest przykro, bo czasami ze słów Twych listów widzę, że wolałabyś, abym wrócił do starej formy i dobrze wykończonych wierszy. Niestety jest to dzisiaj niemożliwe.

11. I. 1926 r.

Myślałem wczoraj o tych wszystkich zarzutach, które stawia mi E. i doszedłem do wniosku, że nic się nie da zrobić. Jemu, tak mi się wydaje, chodzi o zmianę samej istoty, rdzenia mojej poezji i na to ja nic nie poradzę. Chyba musiałbym przestać pisać, ale w tym wypadku nie E. będzie decydował. Nie wiem, czy Ci pisałem, jak on sobie plastycznie wyobraża tworzenie wiersza. Jest pestka, ta się rozwija, rośnie, wreszcie przyjmuje kształt owocu, kształt ostateczny i wyraźny. U mnie zaś, twierdzi on, proces zaczyna się odwrotnie. Naprzód wierzch, skupianie, wreszcie ta „pestka". Według niego jest to błąd. A ja uważam, że to jest właściwie jedno i to samo, tylko nie trzeba się sugerować. Mówił to na podstawie ostatnich wierszy, szczególnie ostatniego. Zarzut, że nawet w wyobraźni nie ma ostatecznego kształtu ten wiersz, jest według mnie niesłuszny. A co do tych zdobyczy nowych, to stanowczo się bronię, że są, tylko E. ich nie widzi, bo dla niego zdobycz musi być zaraz wyłożona na łopacie. Przy tym bardzo długo walczyliśmy o pojęcie samego słowa. Twierdzi on, że takie słowa jak miłość, pokój itd. u mnie nic nie mówią, że trzeba je na nowo odkrywać. To... już jest jego stary kawał. Ja je w sobie odkryłem i wiem, że są odkryte. A przy tym „temperatura" słowa, którą on tak ceni u Tuwima. Ta temperatura jest dobra dla krótkich wierszyków, ale jak się z nią chce pisać rzecz większą, to wychodzą takie brednie, jak „Skrzy-

dlaty złoczyńca". Oczywiście piszę tu tylko o jego zarzutach. Jest cały szereg plusów, bardzo dużo pochwał i zrozumienia całego trudu pisania dzisiaj tak, a nie inaczej. On się po prostu niepokoi, do czego to dojdzie. Wolałby, żebym pisał tak, jak piszą młodzi dzisiejsi. Nie myśl jednak, że podoba mu się Szenwald, Jastrun. Jedynie Ważyk.

30. I. 1926 r.

Jerzy Liebert *)

*) Z niedrukowanych materiałów, pozostających w posiadaniu prywatnym.

JERZY LIEBERT

WIERSZE

JEŹDZIEC

Uciekałem przed Tobą w popłochu,
Chciałem zmylić, oszukać Ciebie —
Lecz co dnia kolana uparte
Zostawiały ślady na niebie.

Dogoniłeś mnie, Jeźdźcze niebieski,
Stratowałeś, stanąłeś na mnie.
Ległem zbity, łaską podcięty,
Jak dym, gdy wicher go nagnie.

Nie mam słów, by spod Ciebie się podnieść,
Coraz cięższa staje się mowa.
Czyżby słowa utracić trzeba,
By jak duszę odzyskać słowa?

Czyli trzeba aż przejść przez siebie.
Twoim słowom siebie zawierzyć —
Jeśli trzeba, to tratuj do dna,
Jestem tylko Twoim żołnierzem.

Jedno wiem, i innych objawień
Nie potrzeba oczom i uszom —
Uczyniwszy na wieki wybór,
W każdej chwili wybierać muszę.

BOŻA NOC

Pokąd mnie będziesz gnębił, gniótł
Smolisty stropie — smołą trwożył?
Rozdawco plag, szafarzu cnót,
Bezgwiezdny szpiegu boży!

Dokąd mnie wzywasz? Wołasz, skąd —
Kogucim śpiewem o północy,
Zza szyb, w świetlicy każdy kąt
Hyzopem wpływasz nocy?

Budzisz mnie, grozisz — czegóż chcesz,
Nieludzki, od mych spraw człowieczych,
Powiedz, o jaką stoisz rzecz,
Ty, ciemny Sens Wszechrzeczy?

W smolistej pustce głos twój brzmi,
Koluje, dzwoni przenikliwy.
Za co mnie ścigasz? Płoszysz sny,
Trapisz żywiole mściwy!

Wiesz dobrze, nie od dziś ten spór
Trwa nierozumny między nami...
Dość! Dość już! Niech raz zmilknie kur,
Złowróżbny płak otchłani.

JURGOWSKA KARCZMA

Raczej zawróć, raczej nadłóż parę staj,
Choćby ziąb cię spalił, wiatr oślepił —
Przed tą karczmą nie zatrzymuj sań:
Nie pij, moja miła, nie pij...

Tam z kieliszków wyskakuje siny bies,
Czuły tenor, bies rozanielony.
Stuknie w szkło — już w kieliszku pełno łez,
A on płacze, coraz wyższe bierze tony...

Stuknie w szkło, weźmie c i s, wstrzyma czas
I z wieczności — sama wiesz najlepiej —
Będzie łkał: jeszcze jeden do mnie raz,
Przepij, moja luba, przepij.

Brzękną szkła... patrzysz w krąg — tenor zczezł,
Ton ostatni jeszcze słania się po stole,
A z kieliszka drugi bies, rudy bies,
Wyjrzał tępy — bruzdę ma na czole.

Wlepił wzrok: w mózgu myśl, ostra kra —
Tęskny gzygzak tnie ci czoło między brwiami...
Stuknął w szkło — już w kieliszku jestem — JA.
Nie pij czasem, nie daj się omamić!

— Tyżeś to, miły mój? — Brzękną szkła —
Pękną ściany, dach dwupoły się rozłamie,
Miast posadzki — czarny lej bez dna.
I zakracze z wszystkich stron niepamięć...

Tylko walczyk czarci będzie łkał,
Słodki walczyk — ach, niezapomniany!
Pierwsze p a s, drugie p a s, trzecie p a s
I wypłyniesz lekka poprzez ściany...

PIEŚŃ O ZAGŁADZIE

Jak lekko, żwawo skacze rtęć
I rośnie słupek w termometrze —
Trzydzieści siedem, kresek pięć!
Ach, jak niewinnie się zaczyna!
Tylko oddechy coraz prędsze,
I pod oczami sine piętna...
Jak po drabinie rtęć się wspina,
Po kreskach — srebrna, obojętna...

Tylko się oczy stają większe,
Tylko oddechy coraz prędsze,
Język oblepia gęsta ślina,
I nagle zjawia się plwocina.
Słodkawo-kwaśna, zielonkawa,
Jak lekko, dobrze się odpluwa,
A słupek rośnie w termometrze,
Skacze, a potem się posuwa
Kreska po kresce, w górę wspina
W rureczce szklanej srebrna lawa...
Wiemy nadchodzi Jej godzina!

Krwią się zabarwia zwiędła cera,
W zamglonym oku światło drga,
Światełko fosforyczne płonie.
A słupek rośnie w termometrze,
Wyżej i wyżej cyfrą wzbiera —
I tylko wilgotnieją dłonie,
Tylko oddechy coraz prędsze,
Tylko znużenie coraz większe,
I świat zasnuwa senna mgła...

Wpadamy w sen — w oślizgły lej
I nurkujemy, wirujemy...
A dnie się lepią coraz gęstsze,
W mięśniach znużenie, w mięśniach klejł
I łagodnieją, miękną ruchy,

Najpowolniejsze — jakże męczą!
Na schodach, młodzi, przystajemy,
I jak w syropie gęstym muchy,
W mózgu zlepione myśli brzęczą.

Tylko się oczy stają większe,
Tylko oddechy coraz cięższe,
I kaszel żebra nam rozsadza.
Przeciągły, głuchy, w izbie dudni.
Do gardła skacze i ujada.
Oddech chwytamy coraz trudniej,
W przekrwionych oczach truwa sadza.
W ścianę stukają u sąsiada.

A za szybami ciągnie jesień —
Na liść ostatni dmucha mgłami,
I wyczerpanym, zakasłanym
Przygrywa miasto za szybami,
Jak dobrze nakręcony bąk.
Koluje z gwizdem i warkoce,
Szyby przebiega melodiami,
A w takt mu wtórzy i dygoce
Spluwaczki metalowy krąg...

— — — — — — — —
— — — — — — — —
— — — — — — — —
— — — — — — — —
— — — — — — — —
— — — — — — — —
— — — — — — — —
— — — — — — — —

* * *

Wszelka łaska, której imię:
Mądrość, co zwie się miłość,
Czystość — dziewicze męstwo,
Pokora — boże panieństwo,
Ślepa wiara — wzrok nowy,
Posłuszeństwo,
Ufność — manna, którą niebo rodzi,
Roztropność — jagnię, które w Bogu chodzi,
Sprawiedliwość — oliwa żywota,
Nadzieja — kłos dojrzały w Bogu rosnący,
Szczodrobliwość — wrota w czas żniwa,
Dobroć — drzewo, którego owoce Bóg skrywa,
Pobożność — kadzidło Panu miłe, a ludziom potrzebne
Wszelka łaska Pańska
Niech spłynie na umysł i serce
siostry mojej Agnieszki
A gorzki smutek rozstania zabierze ode mnie.

Jerzy Liebert

J. J. SZCZEPAŃSKI

ZAPOMNIANA WIELKOŚĆ HISTORYCZNA

(Teksty wg. „Les Inscriptions de Piyadassi" E. Sénart.)

Historia pozostawiła nam w spadku wiele projektów państw-utopii. Nie brak też przykładów prób realizacji utopii, prób budowy państw-automatów, wedle abstrakcyjnego schematu. Już owe papierowe projekty Platona czy Morusa budziły sprzeciw swym sztywnym doktrynerstwem, swym naiwnie-abstrakcyjnym podejściem do człowieka. Tak się jakoś dzieje, że twórca utopii ulega zwykle czarowi precyzyjnego funkcjonowania planowanej przez siebie machiny i wskutek tego większą zwraca uwagę na organizację, niż na człowieka. Realizator zaś utopii spotyka na drodze tyle materialnych pokus, że, choćby nawet twór jego nie miał — jak w wypadku Hitlera — założeń zbrodniczych, musi w końcu stać się aparatem do urzeczywistniania politycznych celów, a nie szczęścia istot ludzkich.

Błąd leży w tym, że ani racjonalna organizacja, ani potęga polityczna i militarna, ani nawet doskonale działający system ekonomiczny nie są w stanie same z siebie zapewnić pełnego ładu w stosunkach między ludźmi. Czynnikiem, który może mieć tu istotne znaczenie, jest powszechnie przestrzegana moralność.

Czy ludzkość może poszczycić się próbą zorganizowania jakiejś doczesnej siły politycznej na tych właśnie zasadach? Czy nie jest to taką samą mrzonką, jak racjonalistyczne utopie? Otóż wydaje się, że wśród świadectw historii przechowały się dowody na to, że próba taka nie tylko miała miejsce, ale że dała zupełnie pozytywne rezultaty. Są to sprawy bardzo od nas odległe, zarówno w czasie, jak i geograficznej przestrzeni, a mówić o nich wypada z największą ostrożnością, bowiem

dokumenty, z których dowiadujemy się o owej próbie zastąpienia polityki moralnością, są niestety jednostronne, pochodzą od władcy, będącego inicjatorem eksperymentu. Zresztą użycie słowa „eksperyment", wydaje się tu również nie na miejscu. W Indiach — bo o nich tu będzie mowa — religia do dziś dnia jest tak potężnym czynnikiem życia społecznego, że wprowadzenie jej w życie państwowe jako naczelnej zasady nie wydaje się tam niczym niezwykłym.

Poza nieliczną grupą orientalistów, mało kto spotkał się u nas z imieniem Aśoki. Nic w tym dziwnego. Jeszcze w pierwszej połowie ubiegłego wieku nawet fachowi indianiści nie wiedzieli o jego istnieniu, a ci, którzy wyczytali coś o nim w dawnych kronikach buddyjskich i dżinijskich, skłonni byli uważać go za postać legendarną, jak tyle innych postaci w fantastycznej historii tego kraju.

Zbiór edyktów rytych na skałach lub kolumnach, znany obecnie pod nazwą „Edyktów Aśoki", był przez długi czas zagadką, zdającą się nastręczać niepokonane trudności. Inskrypcje te, pisane nieznanym już nikomu alfabetem i rozrzucone po całym niemal obszarze półwyspu Indyjskiego, od podnóża Himalajów po środkowy Dekan, niepokoiły badaczy uderzającym podobieństwem w ugrupowaniu przedstawionych tekstów.

Genialnej i śmiałej próbie urzędnika brytyjskiego Prinsepa zawdzięczamy rozszyfrowanie znaków. Wyodrębnił on mianowicie grupę charakterów, która wyrażać miała hipotetyczny wyraz „dana" (ofiara) i podstawiał kolejno znaki w innych wyrazach. Hipoteza okazała się trafna, klucz został znaleziony. Niemniej treść, wiek, pochodzenie i autor edyktów pozostały jeszcze na długo kwestią sporną. W drugiej połowie ubiegłego stulecia wielu wybitnych indianistów, jak też i badaczy-amatorów tworzyło liczne, przeczące sobie nawzajem teorie. Dopiero szczegółowa krytyka filologiczna tekstów, przeprowadzona w głównej mierze przez Bühlera, Lassena, Pischela i Sénarta zdołała ustalić fakty naukowe, będące dzisiaj podstawą naszych wiadomości o edyktach Aśoki. Język edyktów nie jest jednolity. W zależności od miejsca, gdzie dana grupa tekstów została umieszczona, zachodzą pewne różnice dialektyczne i ortograficzne. Przeważa jednak język prakrycki (t. j. pochodny sanskrytu), zbliżony do pâli, a nazwany przez Sénarta językiem *mâgadhi Aśoki*.

Aspekt historyczny tych tekstów był jednym z głównych tematów sporów naukowych. Autor ich, nazywający sam siebie Piyadassi z dodatkiem epitetu Devanampiya (miły Devom), ogłasza swoje rozporządzenia podległym mu ludom drogą obwieszczeń rytych w skale lub na kolum-

nach, tak, jak robili to już przed nim władcy semiccy i perscy. W przeciwieństwie jednak do tych poprzedników, czyni on przedmiotem swych obwieszczeń pouczenia moralno-religijne, które, jak sam to stale podkreśla, stanowią dla niego najistotniejszą stronę działalności władcy. Kim jest ten król-apostoł?

Buddyjskie i dżinijskie spisy królów nie zawierają nigdzie imienia Piyadassi. Co więcej, w kilku edyktach pojedyńczych, pochodzących z Sahasarâm, Rûpnâth i Bairât nie figuruje nawet imię Piyadassi, a jedynie przydomek Devanampiya. Na tej podstawie H. H. Wilson wysunął tezę, że edykty pochodzą od rozmaitych lokalnych władców i datują się z różnych epok, imię zaś Piyadassiego wymieniane jest przez autorów w charakterze mitycznego autorytetu. Teorię tą zdyskredytował Tournur, wykazując, że w jednej z dwóch buddyjskich kronik syngalezkich (Dipavauiśa), jako Piyadassi lub Piyadassana wymieniany czasem bywa Aśoka, wnuk Czandragupty, założyciela dynastii Manryów, znanego ze źródeł greckich pod imieniem Sandracotos.

Szczegółowe badania danych chronologicznych, zawartych w edyktach, rozwiały ostatecznie wszelkie wątpliwości co do osoby autora. Nie miejsce tu na dalsze referowanie długoletnich prac, które ostatecznie doprowadziły do zlokalizowania rządów Aśoki w czasie i do określenia granic jego państwa. Fakty, ustalone już dziś z całą pewnością, są następujące: Aśoka z dynastii Manryów rządził w latach 273—282 przed Chr., współcześnie z Antiochem II syryjskim, Ptolomeuszem Philadelfosem, Antygonem Gonatasem macedońskim, Magasem Cyreńskim i Aleksandrem z Epiru. Wszyscy ci władcy wymienieni są w edyktach dwukrotnie, jako królowie, z którymi Aśoka utrzymuje stosunki.

Obszar państwa Aśoki, co wynika zarówno z tekstów edyktów, jak i z ich rozmieszczenia, obejmował cały niemal półwysep indyjski, z wyjątkiem południowego cypla Dekanu, odgraniczonego pasmem gór Nilghiri. W dziewiątym roku panowania tego władcy jego cesarstwo powiększyło się o teren podbitego państwa Kalinga. Podbój Kalingi był zresztą jedyną wojną prowadzoną przez Aśokę. Z edyktów można również wyciągnąć wniosek, że wpływy polityczne Aśoki sięgały daleko poza granicę jego cesarstwa i że szereg ludów sąsiednich pozostawał w pewnego rodzaju zależności od jego tronu. W tym sensie wspomina się w inskrypcjach o Cejlonie, który, jak chce tradycja, nawrócony został na buddyzm przez syna Aśoki, Mahendrę.

Przynależność religijna autora edyktów o tyle wydaje się niepewna, że zarówno buddyści, jak i dżiniści uważają go za swego. Nie jest też wykluczone, że był on eklektykiem, jak tylu innych władców indyjskich.

Jednakże terminologia edyktów, a w jednym wypadku nawet tytuły tekstów religijnych, których czytanie król zaleca swym podwładnym, przemawiają poważnie na korzyść buddyzmu. Aśoka, jak sam stwierdza, wysłał w ciągu swego panowania 256 misjonarzy poza granice kraju.

Wreszcie, aby skończyć z danymi informacyjnymi, edykty dzielą się zasadniczo na dwie grupy: skalnych, w liczbie 14-tu, które pochodzą z 13-go roku rządów Aśoki i kolumnowych, w liczbie 8-miu, rytych w 27-ym i 28-ym roku rządów. Tak pierwsze jak i drugie występują zawsze grupowo, choć nie w każdej inskrypcji w tej samej liczbie i takiej samej redakcji. Ponadto istnieje kilka edyktów pojedyńczych oraz szereg napisów wotywnych.

*

Posłuchajmy teraz samego Aśoki. Pierwszy edykt brzmi:

„Nie należy tu na ziemi niszczyć żadnego życia przez zabójstwo, ani też urządzać uczt. W istocie król Piyadassi miły Devom widzi wielkie zło w ucztach. Bywały wprawdzie dawniej liczne uczty na dworze miłego Devom króla Piyadassiego i wówczas dla stołu króla Piyadassiego miłego Devom zabijano codziennie setki tysięcy istot żywych. Ale w chwili, kiedy ryty jest ten edykt, tylko troje zwierząt zabija się do jego stołu: dwa pawie i jednę gazelę, i to gazelę nie zawsze. Nawet te trzy stworzenia nie będą już zabijane w przyszłości".

Edykt ten, zalecający **ahimsę**, czyli dżinijsko-buddyjską zasadę niezabijania i niekrzywdzenia, wymierzony jest prawdopodobnie także przeciw brahmanistycznemu rytuałowi, w którym uczta sakralna po złożeniu ofiary zwierzęcej odgrywała wielką rolę. Najcharakterystyczniejszy jednak jest sam ton tej enuncjacji: owa rozbrajająca, a nawet dla nas nieco naiwna szczerość, z jaką władca przyznaje się do własnej słabości i obiecuje poprawę. Jak przekonamy się z dalszych przykładów, polecenia i zakazy Aśoki nie są nigdy rozporządzeniami niedosięgalnego na swych wyżynach władcy, obowiązującymi jedynie poddanych. On sam uważa siebie za pierwszego ich wykonawcę i pierwszy pragnie się im podporządkować w imię **Dharmy** (moralnego prawa). Poza tym zresztą nie poprzestaje na pobożnych życzeniach i zaraz w następnym edykcie wylicza to, czego już dokonał. Oto treść drugiego edyktu skalnego:

„Wszędzie na ziemiach króla Piyadassiego miłego Devom i na ziemiach ludów pogranicznych, takich jak Coda, Pasudya, w kraju Satyaputra i Ketalaputra aż do Tambapanni (Cejlonu), w kraju Antiocha króla Greków i w dziedzinach królów, którzy z nim sąsiadują, wszędzie miły Devom król Piyadassi rozpowszechnił leki dwojakiego rodzaju: leki

dla ludzi i leki dla zwierząt. Wszędzie, gdzie brakło ludziom lub zwierzętom roślin pożytecznych, zostały one sprowadzone i zasadzone. Wszędzie, gdzie brakło korzeni lub owoców, zostały one sprowadzone i zasadzone. Na drogach zaś wykopano studnie dla użytku zwierząt i ludzi".

Można by wprawdzie sądzić, że są to jedynie przechwałki, mające na celu uwypuklenie ze wschodnią przesadą zasięgu władzy i dobroczynnych wpływów cesarza. Istotnie trudno dzisiaj stwierdzić, w jakim stopniu podane w edykcie informacje opierały się na faktach. Jednakże w dokumentach późniejszej historii istnieją świadectwa, zdające się potwierdzać w pewnej mierze prawdę słów Aśoki. Jeszcze w V-ym wieku naszej ery królowie z dynastii Guptów odnawiali wielkie cysterny z czasów Manryów, których budowę przypisywano Aśoce, a pielgrzym chiński Fa-hien, autor bardzo szczegółowego pamiętnika (też w V-ym wieku) wspomina o szpitalach i przytułkach dla zwierząt, mających za sobą już bardzo dawną tradycję. Nam, Europejczykom, taka wielka dbałość o zwierzęta może się wydawać objawem przeczulenia. Niemniej, na tle buddyjskiej wiary w reinkarnację, wiary podzielonej zresztą potem przez hinduizm, jest ona zupełnie konsekwentna. Hindus do dziś dnia nie dostrzega żadnej przepaści między światem ludzkim a zwierzęcym, a postawa ta u buddystów i dżinistów przejawia się najdobitniej. Aśoka w edyktach swych traktuje z zupełną naturalnością zwierzęta jak obywateli swego państwa, na których też rozciąga się prawo moralne.

„Cóż to jest **Dharma?**" — mówi w drugim edykcie kolumnowym — „Otóż polega ona na tym, aby czynić jak najmniej zła, a jak najwięcej dobra. Polega na litości, miłosierdziu, prawdomówności, a także na czystości życia". I zaraz dodaje wyjaśnienie, że on sam rozciągnął praktykę tych cnót „na ludzi, czworonogi, ptaki i zwierzęta wodne".

Litość i miłosierdzie (karuna i maitri) są obok ahimsy głównymi cnotami buddyjskimi i Aśoka zaleca je nieustannie. Bardziej szczegółowa specyfikacja cnót, wymienianych w wielu edyktach, przedstawia się następująco: „poszanowanie istot żywych, łagodność w stosunku do stworzeń, względy dla krewnych, wyrozumiałość dla służby, hojność dla brahmanów i ascetów, posłuszeństwo rodzicom, posłuszeństwo wobec starców".

W IX edykcie skalnym powyższe cnoty przeciwstawione są wszelkim rytualnym obrzędom licznych wyznań. Skoro ktoś uważa za stosowne praktykowanie obrzędów — mówi Piyadassi — niechaj je zachowa. Jednakże nie one stanowią o zasłudze dla życia przyszłego. Jedynie dobre czyny dają prawdziwie trwały owoc.

Mimo religijnego charakteru swych obwieszczeń Aśoka nie jest ani fanatykiem, ani bigotem. O jego szczerej tolerancji świadczą napisy wotywne, upamiętniające dotacje dla różnych sekt, oraz teksty edyktów odnoszących się do innych wyznań.

„Miły Devom król Piyadassi — czytamy w VII edykcie skalnym — „życzy sobie, aby wszystkie wyznania rozwijać się mogły nieskrępowane we wszystkich miejscach. Wszystkie one w istocie mają za wspólną — zasadę poskramiania zmysłów i czystości duszy; lecz człowiek niestały jest w swych postanowieniach, niestały w swych skłonnościach. Niech więc ideał przyświecający im (wszystkim wyznaniom) wykonywany będzie, jeśli nie w całości, to przynajmniej częściowo. Niechaj przynajmniej ten, który nie czyni obfitej jałmużny, posiądzie opanowanie swych zmysłów, czystość duszy, wdzięczność, wierność w uczuciach. Jest to zawsze rzeczą chwalebną".

A w edykcie XII skalnym, poruszającym ten sam temat, sprawa stosunku do innych wyznań sprecyzowana jest jeszcze dokładniej. „Nie należy — czytamy tam — wychwalać swego wyznania potępiając inne; nie należy bez właściwej podstawy uważać innych wyznań za gorsze — przeciwnie, w każdej okoliczności trzeba oddać im należny szacunek. Postępując w ten sposób, pracuje się nad udoskonaleniem własnego wyznania, służąc zarazem innym. Postępując inaczej, szkodzi się własnemu wyznaniu, krzywdząc inne".

Tolerancja religijna nie była w historii Indii zjawiskiem rzadkim. Dopiero rządy Europejczyków doprowadziły w tym kraju antagonizmy wyznaniowe do stanu wrzenia. Ale spory i polemiki doktrynalne kwitły tam zawsze w najlepsze i istotnym sensem przytoczonych wypowiedzi Aśoki jest nawoływanie do umiaru w krytycyzmie i do sprawiedliwej oceny przeciwnika. Jak zresztą wynika z innych edyktów, postawą Piyadassiego nie był bynajmniej jakiś indyferentyzm, o czym świadczy chociażby jego działalność misyjna. To, co uderza może najbardziej, to widoczne na każdym kroku dążenie do obiektywizmu. III edykt kolumnowy np. brzmi:

„Oto co mówi miły Devom król Piyadassi: spostrzega się tylko swoje dobre uczynki; mówi się: wykonałem taki oto czyn dobry. Zato nie dostrzega się zła popełnianego przez siebie. Nie mówi się: uczyniłem taki oto występek, taki oto czyn jest grzechem. To prawda ,że tego rodzaju egzamin jest rzeczą bolesną; a jednak trzeba samemu czuwać nad sobą, trzeba mówić sobie: takie a takie czyny powodują grzechy, jak uniesienie, okrucieństwo, złość, pychę. Trzeba pilnie czuwać nad sobą, trzeba sobie powtarzać: nie ustąpię pokusom, nie będę rzucał oszczerstw. Bę-

dzie to dla mojego najwyższego dobra tu na ziemi, będzie to w istocie dla mojego najwyższego dobra w przyszłości".

Tradycje naszej cywilizacji kształtowały się w ten sposób, że dla niektórych dziedzin życia wytworzył się osobny język umowny, operujący tymi samymi wyrażeniami, co język potoczny, ale w zupełnie innym sensie. Jeżeli polityk lub dyplomata mówi o „sprawiedliwości dziejowej", „wynagrodzeniu krzywd", „przyjaźni", czy „uczciwości" — nikt już nie szuka dla tych słów odpowiedników wśród jednostkowo obowiązujących norm moralnych. Wiadomo, że każdy z tych terminów jest tylko słownikową transpozycją pewnych praktycznych dążeń i interesów.

Toteż, dopóki Aśoka nawołuje do niezabijania zwierząt, albo do głębszej introspekcji moralnej — możemy uważać go za propagatora pewnej doktryny religijnej czy etycznej, ale nie jesteśmy w stanie wytworzyć sobie o nim pojęcia jako o polityku i władcy. Raczej skłonni jesteśmy podejrzewać, że jeśli chodzi o sprawy państwowe — jego kategorie myślenia musiały być całkiem inne. Tu właśnie natrafiamy na sprawę najdziwniejszą, na coś co wydaje się po prostu absurdem. Jak już wspomniałem, Aśoka prowadził jedną tylko wojnę z państwem Kalinga, nad którym odniósł wspaniałe zwycięstwo. Fakt ten stał się punktem zwrotnym w jego życiu.

Przytoczę tutaj najcharakterystyczniejsze wyjątki z XIII edyktu skalnego, upamiętniającego w sposób niezwykły pokonanie Kalingi.

„Olbrzymie jest państwo Kalinga, podbite przez miłego Devom króla Piyadassiego. Setki tysięcy istot zostały w nim porwane, sto tysięcy odniosło rany, wielekroć ta sama liczba straciła życie w czasie tego podboju. Otóż, dowiedziawszy się o tym, miły Devom król Piyadassi zwrócił się wkrótce po zdobyciu Kalingi ku religii, poczuł zapał religijny, poświęcił się rozprzestrzenianiu prawd wiary, tak bowiem wielki jest żal miłego Devom króla wobec wszystkiego, co zaszło w czasie podboju Kalingi.

W istocie, wszystkie zabójstwa, zgony i porwania ludzi, które miały miejsce w czasie zdobywania niepoddanych mi obszarów, zostały żywo i boleśnie odczute przeze mnie, miłego Devom króla.

Lecz oto co zostało jeszcze boleśniej odczute przez króla miłego Devom: wszędzie przebywają brahmanowie i asceci, różne sekty religijne oraz ojcowie rodzin. Pomiędzy tymi ludźmi, jeżeli czuwa się nad ich potrzebami, panuje posłuszeństwo wobec władz, posłuszeństwo wobec ojców i matek, łagodność względem przyjaciół, towarzyszy, krewnych, względy dla niewolników i służby, wierność w uczuciach. Ci ludzie w czasie wojny

narażeni są na gwałty, na śmierć, na rozstanie z istotami, które są im drogie. A nawet ci, którzy dzięki wyjątkowemu szczęściu nie ponieśli osobiście żadnego uszczerbku, widzą przecież upadek swoich przyjaciół, znajomych, towarzyszy i krewnych. W ten sposób i oni sami znoszą ciosy. Wszelkie gwałty tego rodzaju są przeze mnie, miłego Devom króla boleśnie odczute".

W dalszym ciągu tego edyktu, przeciwstawia Aśoka podbojom militarnym podboje ideowe, dokonywane drogą propagandy religijnej i dobrego przykładu. „Bezpieczeństwo dla wszystkich istot, poszanowanie życia, pokój, łagodność" — oto środki. „W tych podbojach wiary znajduje miły Devom król swoją przyjemność, zarówno w swym cesarstwie, jak i na wszystkich jego granicach w promieniu wielu setek yodżana (miara przestrzeni)". Zadowolenie jednak jest rzeczą drugorzędną — stwierdza Aśoka. Istotną wartością „podbojów przez Dharmę" są ich owoce w życiu przyszłym.

„Dlatego to został wyryty powyższy napis — brzmi zakończenie XIII edyktu, — aby nasi synowie i nasi wnukowie nie sądzili, że należy dokonywać jakichś nowych podbojów. Niech nie myślą, że podboje strzałą (odp. naszego „mieczem") zasługują na nazwę podboju; niech widzą w nich jedynie zamieszanie i gwałt. Niechaj za podbój prawdziwy uważają jedynie podbój dokonany drogą wiary. Taki podbój ma swoją wartość i w tym i w innym świecie".

Duński indianista Kern scharakteryzował w jednej ze swoich prac Aśokę jako szaleńca lub hipokrytę. Wydaje mi się, że jest to może najszczersza i najbardziej typowa reakcja nowoczesnego Europejczyka na tak dziwne zjawisko, jakim jest Aśoka. W jakim świetle przedstawia to naszą zachodnią mentalność, to inna sprawa. Zresztą dyskusja na temat — kim naprawdę był Aśoka, może być co najwyżej dyskusją akademicką. Jedyną dla nas ewidencją są dzisiaj same edykty i nie pozostaje nam nic innego, jak ich się trzymać.

Niestety, jeżeli chodzi o sprawy administracyjno-państwowe, niewiele możemy się z nich dowiedzieć. Wspomina się tu wprawdzie parokrotnie o całej, szeroko rozbudowanej hierarchii urzędników, o „radżukach", „puruszach", „mahamatrach" i „dharmamahamatrach" — tych ostatnich powołanych do swych zajęć specjalnym rozkazem królewskim, ale na czym polegały ich funkcje i jaki był zakres ich działania, trudno określić. Z instrukcji, jakie Aśoka daje tym swoim urzędnikom, wywnioskować można, że spełniali oni rolę sędziów oraz pilnowali przestrzegania i poszanowania zasad **Dharmy.**

„Urzędnicy moi — mówi Aśoka w I edykcie kolumnowym, — zaró-

wno najwyżsi, jak i niżsi i średniej rangi, stosują się do moich pouczeń i prowadzą lud na dobrą drogę, starając się powściągać lżejsze umysły; to samo czynią strażnicy krain pogranicznych. Bowiem taka oto jest zasada: rządzenie przez dharmę, prawo przez dharmę, postęp przez dharmę, bezpieczeństwo przez dharmę".

To ostatnie zdanie edyktu można by właściwie uznać za program społeczno-polityczny Aśoki. Oczywiście i taki program może być w rękach fanatyka narzędziem ucisku. Czytając edykty odnosi się wrażenie, że tego rodzaju zarzuty zostały przewidziane przez ich autora. W VIII edykcie kolumnowym np. znajdujemy twierdzenia, wypowiedziane jakby specjalnie dla rozbrojenia naszej podejrzliwości.

„...postęp dharmy pomiędzy ludźmi — czytamy tam — bywa osiągany w dwojaki sposób: drogą nakazów i drogą uczucia, ożywiającego te nakazy. Z tych dwóch dróg droga nakazów ma jednak znikomą wartość. Jedynie droga wewnętrznego natchnienia nadaje czynom całą ich doniosłość. Nakazy zawierają się w tym, co ja ogłaszam, gdy na przykład zabraniam zabijać takie a takie rodzaje zwierząt, oraz w innych wskazaniach religijnych, które ogłosiłem w dużej ilości. Jednakże tylko przez zmianę osobistych uczuć zaznacza się postęp w dharmie..."

Na ogół biorąc, grupa edyktów z 27 roku panowania Piyadassiego, obejmująca edykty kolumnowe i kilka edyktów pojedyńczych zajmuje się bardziej szczegółowo stroną praktyczną zarządzeń królewskich. Dowiadujemy się z tych napisów, że Aśoka ustanowił stałe zjazdy informacyjne dla swych przedstawicieli w prowincjach i przy dworach lennych książąt, odbywające się co pięć lat. Dowiadujemy się dalej, że osobiście zastrzegł sobie prawo prowadzenia dochodzeń i wymierzania kar w stosunku do pewnej grupy swych urzędników (radżuków). Zapoznajemy się z zarządzeniem, na mocy którego skazanym na śmierć przestępcom przysługują trzy dni zwłoki przed wykonaniem wyroku, aby czas ten mogli poświęcić na religijne medytacje i wykonywanie dobrych uczynków.

O ile edykty z 13 roku rządów operowały ogólnikami i nacechowane były oderwanym od faktów idealizmem, w inskrypcjach późniejszych znać już doświadczenie wieloletniej praktyki i licznych przeszkód napotykanych po drodze. W edyktach skalnych na przykład król polecał wstrzymanie się od zabijania zwierząt. Grupa edyktów kolumnowych zawiera już natomiast szczegółową specyfikację gatunków stworzeń, podlegających ochronie. Poza tym edykty drugiej grupy zawierają, zależnie od miejsca gdzie je wyryto, pewne drobne zmiany i adaptacje do

warunków lokalnych. Świadczy to niewątpliwie o wzrastającym poczuciu realizmu króla.

Interesującym przykładem tonu napomnień i instrukcji, kierowanych do urzędników królewskich, jest edykt osobny z Dhauli i Jaugada. Brzmi on następująco:

„Według rozkazu miłego Devom króla, urzędnicy Tosali, zajmujący się administracją miasta, winni wiedzieć co następuje: pragnę, aby to, w co wierzę, było wykonywane w istocie i pragnę przedsięwziąć w tym celu skuteczne środki. Otóż środkiem głównym, jak mniemam, są polecenia, które wam daję. W istocie postawiono was ponad setkami tysięcy istot, abyście sobie zdobyli szacunek ludzi prawych. Każdy człowiek jest moim dzieckiem; i tak, jak pragnę, aby dzieci moje cieszyły się wszelką pomyślnością i szczęściem, zarówno na tym, jak i na tamtym świecie, to samo życzenie żywię dla wszystkich ludzi.

Otóż nie osiągacie jeszcze w tym względzie potrzebnych wyników. Bywają osoby, szanujące niektóre z moich rozporządzeń, lecz wcale nie wszystkie. Baczcie na nie i niechaj obowiązki moralne będą dobrze ugruntowane. Bywają osoby, które wtrącane są do więzienia lub torturowane. Bądźcie na miejscu, aby położyć kres bezpodstawnym aresztowaniom. Ponadto tłumy ludzi muszą znosić cierpienia. Tu także powinniście starać się skierować każdego na dobrą drogę. Istnieją jednak stany ducha, które uniemożliwiają powodzenie (w tej pracy), są to: zazdrość, brak wytrwałości, brutalność, niecierpliwość, brak pilności, lenistwo, nieudolność. Winniście się starać być wolnymi od owych stanów ducha. Najważniejszą rzeczą tutaj jest wytrwałość i cierpliwość w sprawach natury moralnej. Człowiek gnuśny nie zadaje sobie trudu, a przecież trzeba puścić się w ruch, trzeba postępować naprzód, trzeba iść.

To samo dotyczy nadzoru, który macie wykonywać. Dlatego też powtarzam wam: dbajcie o wypełnianie moich rozkazów, mówiąc: takie, a takie są oto polecenia króla miłego Devom. Postępować w ten sposób, znaczy to zaskarbiać sobie obfity owoc; nie czynić tak, znaczy to narażać się na wielkie niebezpieczeństwa. Dla tych, którzy by lekceważyli sprawę takiego kierowania ludem, nie ma łaski nieba, ani łaski królewskiej..."

Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że w drugiej fazie rządów Aśoki państwo jego posiadało rozległy i skomplikowany aparat biurokratyczny. Jeszcze edykty skalne przedstawiają nam zupełnie inny obraz. w VI na przykład Piyadassi obwieszcza:

...„dawnymi czasy nie zawsze załatwiano natychmiast sprawy państwowe, oraz nie wszędzie udzielano posłuchań. Jeżeli chodzi o mnie,

oto co ustanowiłem: w każdej chwili, bez względu na to czy jem, czy przebywam w haremie, czy też w prywatnych komnatach, a nawet w ustępie, czy jestem w świątyni, czy w ogrodzie — wszędzie wejść mogą urzędnicy, przynoszący raporty, upoważnieni rozkazem przedstawiania mi sprawozdań o kwestiach, dotyczących ludu. I w każdym miejscu załatwiam te sprawy ludu, tak osobiście i własnymi ustami, jak też za pośrednictwem dharma-mahamatrów (stróżów dharmy)..."

Ten sposób osobistego załatwiania spraw państwowych nie jest już nigdy wzmiankowany w późniejszych edyktach. Nuta entuzjazmu, dobrej woli i poświęcenia odzywa się w nich jak gdyby przez filtr realiów, piętrzących się na drodze władcy ogromnego imperium. Czyni to Aśokę bardziej rzeczywistym i do pewnego stopnia łagodzi podejrzenie legendarności jego osiągnięć.

Zresztą, jak już wspomniałem uprzednio, edykty są jedynym, pełnowartościowym materiałem historycznym, jakim rozporządzamy w tym względzie. Abstrahując od nich możemy co najwyżej snuć zupełnie dowolne refleksje. Możemy np. twierdzić, że odziedziczywszy ogromne państwo po wojowniczym swym dziadku Czandragupcie i po niemniej przedsiębiorczym ojcu Bindusarze, Aśoka znalazł się w wyjątkowo szczęśliwej sytuacji, która pozwoliła mu rządzić nie dobywając niemal miecza i bawić się bezpiecznie w rozmaite idealistyczne mrzonki. Możemy też podawać w wątpliwość szczerość wszystkich jego wypowiedzi i razem z Kernem uważać Piyadassiego za hipokrytę.

Sądzę, że wszelkie tego rodzaju domysły są w gruncie rzeczy nieistotne. Każdy fakt historyczny o tyle jest ważny, o ile stanowi początek lub ogniwo jakiegoś łańcucha wydarzeń, jakiejś tradycji. Aśoka nie mógłby prawdopodobnie zwracać się do swych poddanych takim, a nie innym językiem, gdyby język ten nie był dla nich zrozumiały. Musiał istnieć już pewien wysoki poziom moralnego myślenia i odczuwania, zobowiązujący zarówno przeciętnego obywatela, jak i polityka. Nie sądzę, aby Aśoka był rewolucjonistą. Temperament jego enuncjacji bynajmniej za tym nie przemawia. Budował raczej z gotowych już i powszechnie uznanych elementów. Gdyby było inaczej, oświadczenie takie, jak edykt o podboju Kalingi, byłoby chyba nie do pomyślenia.

To, że rządy Aśoki uległy całkowitemu niemal historycznemu zapomnieniu, nie dowodzi, że nie zaważyły na rozwoju historycznych wypadków. Ludzie bynajmniej nie muszą wiedzieć, skąd biorą się wzory ich postępowania. Istnieje szereg dokumentów, świadczących o tym, że instytucje Aśoki kopiowane i zachowywane były w Indiach przez tysiąclecia. W Gudżeracie istniał w XII wieku trybunał ochrony życia zwie-

rzęcego, a podobna organizacja, kontrolująca moralność i obyczaje obywateli, funkcjonowała w Kaszmirze niemal do końca ubiegłego stulecia. Bardzo często instytucje te przybierały karykaturalne kształty, ale tradycja, z której powstały, tradycja zespolenia polityki z moralnością, bynajmniej nie zdegenerowała się i nie wyschła. Dostatecznym tego dowodem jest chyba życie i dzieło Mahatmy Gandhiego.

J. J. Szczepański

WSZYSTKO CO TWOJE MOJE JEST...

Gertruda von Le Fort „Der Kranz der Engel", Monachium 1947.

Natychmiast po zakończeniu wojny, z początkiem roku 1946, ukazała się na francuskich półkach księgarskich, w przekładzie, książka powieściopisarki niemieckiej Gertrudy von Le Fort pt. „La femme éternelle". Kto znał nastroje panujące we Francji wyzwolonej i pasję odwetu, która podówczas nadawała ton literaturze, ten przyzna, że był to triumf zupełnie wyjątkowy. Dziś książka ta wychodzi w powtórnym wydaniu, w zwiększonym nakładzie. Powiedział mi pewien przyjaciel Francuz, bohater Oporu: „Dziwna kobieta, czytając jej książki ma się wrażenie, że nie pisze piórem, ale duszą". I zaraz dodał: „Widać, że ma francuską krew". Nie mogłam się oprzeć pytaniu: „Czy dużo dziś macie pisarzy, którzy pisaliby duszą?"

Istotnie, Gertruda von Le Fort jest zjawiskiem zupełnie wyjątkowym. Mimo francuskiego nazwiska — rodzina jej od wieków osiadła w Niemczech — jest i czuje się Niemką. Z książek jej bije głęboka, żarliwa miłość ojczyzny, tym głębsza i żarliwsza, im bardziej ojczyzna chorzeje. Lecz jednocześnie dzieło jej posiada charakter tak uniwersalny, tak bezwzględnie „katolicki", że tłumaczone na mnóstwo języków, zadomawia się w każdym i zjednuje czytelników prostą i mocną siłą dowodową prawdy: ludzkiej i Bożej. Ta siedemdziesięciokilkoletnia dziś kobieta nie napisała w swoim życiu chyba jednego słowa, które by nie miało wewnętrznego pokrycia. Trudna to, a nawet ciernista droga dla pisarza, który aż tak pojmuje swoje powołanie!

Tragedię Niemiec przeczuła jak nikt, przeżyła do dna. Należy do szczupłego grona Nieprzejednanych, których ani na chwilę nie odurzyły opary hitleryzmu. Rzetelność wewnętrzną opłaciła wieloletnim milczeniem, podczas brunatnej dyktatury nie wydała nic. Cudem uniknęła obozu koncentracyjnego. Jak Kasandra musiała patrzeć na nieopisaną tragedię ojczyzny, którą przewidziała i nie zdołała zażegnać. I dziś, na straszliwych ruinach materialnych i stokroć gorszych: moralnych, staje z po-

słaniem nadziei. Nie łatwej! Gertrudá von Le Fort należy do pisarzy, którzy nie upraszczają zagadnień po to, by je rozwiązać! W obliczu tragedii narodowych najlepsi ulegają pokusie aplikowania narkotyków, mniej lub bardziej tanich, dla pokrzepienia serc. Ale narkotyk to nie lekarstwo, odurza, ale nie leczy. Tylko prawda wyzwala. Ale prawda bywa niekiedy taka ciężka, taka gorzka, że na to, aby ją przyjąć, trzeba łaski. Tylko najlepsi w Niemczech i najściślej z Bogiem zbratani mogą spojrzeć prawdzie niemieckiej w twarz bez trwogi i bez rozpaczy! Eksperyment, który zakrawa na heroizm. Gdyż prawda najpierw kosztuje, a dopiero **potem** — wyzwala.

Wobec hańby i upodlenia, wobec zbrodni i upadku rodaków, można zająć dwojakie stanowisko: całkowitego odcięcia się a nawet wynarodowienia (roi się od przykładów, nie tylko niemieckich), dumnej izolacji, strzepującej z symbolicznych sandałów pył przeklętych miast. Zdruzgotani bezmiarem zbrodni, które stopniowo wychodziły na jaw w powojennych latach, niektórzy katolicy niemieccy zaczęli chorować na kompleks żarliwego stwierdzania własnej niewinności i spiętrzania materiałów dowodowych na rzecz swojego niewątpliwego alibi: garść sprawiedliwych w morzu nieprawości.

Ale może być również inne stanowisko, bez porównania trudniejsze! Można przywdziać zbrodnie własnego narodu jak suknię Dejaniry. Można dobrowolnie oblec się w cudzy trąd, by uczynić zań zadość. Można „stać się grzechem", by odkupić grzech: nie przez udział w winie, lecz przez świadome i dobrowolne przyjęcie kary nie za swoje winy, ale za winy własnego narodu, z którym wiąże nas tajemnicza solidarność. Z głębi upadku może dźwignąć tylko heroiczna pokuta. Ale polem tej pokuty nie musi być pustynia! Co jest cięższe: odejść na pustynię, czy współżyć ze zbrodniarzem, zdejmując zeń, dzień po dniu, strzęp za strzępem, krwawą koszulę, która oto wrasta w nasze własne ciało, ogniem nas pali — by tamtemu zjednać ochłodę? Czyż może być większa miłość, jak „duszę za braci dać?" A czyż istotą miłości nie jest mistyczna wymiana: „co moje twoje jest, a co twoje moje?" Święty **aż tak** kocha grzesznika, że daje mu swoją radość, swój pokój, swoją równowagę w zamian za nieznośne brzemię jedynego daru, na jaki grzesznika stać: trędowate wiano grzechu.

Rzecz jasna, tylko w perspektywie chrześcijańskiej staje się zrozumiałe podobne stanowisko: poza chrześcijaństwem jest to absurd tak niebotyczny jak miłość dla nieprzyjaciół. Książki Gertrudy von Le Fort mają tę właściwość, że dla człowieka niewierzącego są zupełnie niestrawne, a nawet rażące, dlatego może właśnie, że poruszają w nim śpiące struny duszy „z przyrodzenia chrześcijańskiej". Francuscy pisarze katoliccy są przeważnie i głównie moralistami. Z niezrównaną finezją analizują charaktery i ukryte pobudki czynów ludzkich. Są arcymistrzami

w nizaniu konfliktów. Najlepiej się czują na nawierzchni zjawisk. Z nieufnością i lękiem zstępują w głębokie sztolnie duszy. Lęk to zrozumiały i słuszna nieufność. To, co w człowieku najistotniejsze, jest niemal zawsze niewysłowione. Można osaczyć duszę kręgami coraz ciaśniejszych „przybliżeń" („approximations" Du Bos'a): służą one poto tylko, by uwydatnić tajemnicę. Nie dziw więc, że pisarze, urzeczeni widzialnością, niechętnie zapuszczają się w te mroczne dżungle, w których tak łatwo zabłądzić artyście! Porwał się, i zwycięsko, na tak trudną imprezę Bernanos. Świat jego powieści odmierza się tak jak u Gertrudy von Le Fort, wymiarem w głąb. Rzecz ciekawa: oboje w najlepszych swoich powieściach użyli formy pamiętnika. Proboszcz z Abricourt tak jak Weronika spowiadają się nam z własnych przejść i przeżyć. Może forma, ograniczająca, lecz i pogłębiająca zasięg wejrzenia odpowiada najbardziej tym nurkom zawodowym? Niewątpliwie, z punktu widzenia artystycznego, jeży się ona od trudności. Porównajmy solo skrzypcowe i orkiestrę: w pierwszym jakość wynagradza ubóstwo środków: dobrze, gdy mistrz gra na stradivariuszu! O wiele mniej ryzykuje się w orkiestrze...

W drugim tomie dziejów Weroniki (znamy pierwszy z polskiego przekładu) Gertruda von Le Fort nie zdołała ominąć wszystkich raf monotonnych, które czyhają przy samotnych rejsach. Są tu i ówdzie pewne dłużyzny, niekiedy fabuła drepce na miejscu. Ale te drobne niedociągnięcia równoważą się sowicie niezrównanymi walorami całości. Krytyka zagraniczna włączyła bez wahania „Wieniec anielski" (der Kranz der Engel) w szereg „największych powieści współczesnych". Są w toku tłumaczenia na język francuski, angielski, holenderski, włoski, hiszpański. Pierwsza to powieść niemiecka, tłumaczona po wojnie! Powieść katolicka, powieść niemiecka: czymżeż zjednała sobie aż takie wzięcie?

Niewątpliwie głównym powodem było zainteresowanie dla dalszego ciągu już znanej powieści, tłumaczonej na dziesięć języków europejskich: „Chusta Weroniki" pozostawiła szereg problemów otwartych. Wiemy, że następny tom był gotów długo przed wojną, ale cenzura trzeciej Rzeszy nie byłaby nigdy zezwoliła na druk tej druzgocącej krytyki reżimu. Gertruda von Le Fort nie należy do kategorii „świeżo nawróconych", którym dopiero klęska Niemiec otworzyła oczy: od początku, z niesamowitym jasnowidztwem, przeczuwała katastrofę. Książka jej kreśli duchową genealogię nazizmu i stopniowe narastanie konfliktów nieuchronnych. W tej perspektywie ma ona dla historyków kultury walor dokumentu.

Zaznaczyłam na wstępie, że w obliczu tragedii swojego narodu, tym straszliwszej, że przede wszystkim moralnej, Gertruda von Le Fort zajmuje śmiałe i jasno określone stanowisko. Nie znaczy to jednak, jakoby wpadała w dydaktyzm. Ostatnia jej wielka powieść nie jest bynajmniej „un roman à thèse". Jeśli wypływa z niej pewien morał, to dlatego,

że narzuca go rzeczywistość. Na szczupłym odcinku życia czworga ludzi lęgnie się konflikt, który Europę przetnie na poły, niewidzialnym frontem. Gdyż to, co się tutaj gotuje i knuje, zazębia i mota, to nie tyle wojna ludów, ile wojna duchów, która pierwszą zawsze wyprzedza. O losach Europy zadecydowało zwycięstwo ideologii takich ludzi, jak Encjo.

Znamy go z „Chusty Weroniki" — poeta, poganin, egoista dający się we znaki otoczeniu, a zwłaszcza ubóstwiającej go matce, naturą kapryśną i pełną władczych instynktów. Z małą Weroniką wiąże go uczucie serdeczne, ni to przyjaźń ni miłość. Postać jego schodzi na dalszy plan wobec innych tej miary co babunia lub ciotka Edelgarda. Gdy wyjeżdża z Rzymu — który jest tłem powieści — zdajemy sobie sprawę, że między tymi dwojgiem namotało się coś, co czeka na rozwiązanie. Coś głębszego niż miłość w ,potocznym tego słowa znaczeniu.

Minęły lata pierwszej wojny światowej. Weronika i Encjo odnajdują się w Niemczech, w Heidelbergu. Ona jest po maturze i nosi się z myślą wstąpienia do klasztoru, który był świadkiem jej nawrócenia. On był ciężko ranny w czasie wojny i zmienił się nie do poznania. Rzucił poezję, gdyż ona „niewspółmierna z czynem". Nurtuje go psychoza klęski, śni mu się sen o zwycięskim, niemieckim imperium. Ale do budowania przyszłych Niemiec Bóg jest mu niepotrzebny! Asystujemy przy narodzinach dobrze znanego później sloganu, że „religia wysysa żywe siły narodu i ubezwładnia go w walce", gdyż „nie miłość, lecz nienawiść jest siłą". Encjo nienawidzi chrześcijańskiego Boga za to, że wszystkie narody mianuje braćmi i każe przebaczać wrogom. Widzi w chrześcijaństwie kamień obrazy na triumfalnej drodze, którą wytycza swemu plemieniu. Wydaje mu się, że przezwyciężył, że odrzucił „Ukrzyżowanego". Lecz oto Bóg znienawidzony przecina mu drogę w nieprzewidziany sposób. Encjo kocha Weronikę — dawne młodzieńcze uczucie wybucha z żywiołową siłą od pierwszego spotkania — ale Weronika jest żarliwą, praktykującą katoliczką, myśli o klasztorze.

Zdawało by się, że rozwiązanie jest proste. „Ty pójdziesz górą, ja pójdę doliną". Weronika wstąpi do klasztoru, Encjo będzie ćwiczyć kadry Hitlerjugend. Ale inne nad tymi dwojgiem są zamysły Boże, nie z zewnątrz narzucone, a dyktowane logiką wewnętrzną.

W pewnym momencie Weronika zdaje sobie sprawę, że kocha Encja, że kocha go całym sercem i całą duszą, co więcej, że ta miłość jest formą jej powołania, że takie właśnie a nie inne jest jej powołanie, że **Bóg jej Encja zawierzył.** W jej duszy prostej i przejrzystej, na łaskę przedziwnie podatnej, nie ma walki ani konfliktów. Jest tak, jak gdyby łuski spadły jej z oczu. Dziecinne marzenia o klasztorze nie były istotnym, Bożym nakazem. Bóg ją woła, ale *tym*, którego miłość tchnął w jej duszę. Gdyż miłość, wszelka miłość **prawdziwa** z Boga jest. To uczucie naiwne i przedziwnie wiośniane nie tylko nie oddala jej od

Boga, ale wręcz przeciwnie, wiąże ją z Nim jeszcze ciaśniej, gdyż oto przecież stąpa odtąd drogą Bożych zamysłów.

Droga ta wydaje się jej zrazu wysłana różami. Nawet Encjo, po uszy zakochany, patrzy zrazu z rozrzewnieniem i pobłażaniem na jej praktyki religijne. — Odprowadza ją nawet aż pod bramę kościoła: — Weronika komunikuje co dzień. Mimo intuicji graniczącej z jasnowidztwem, która zjednała jej przydomek „Zwierciadełka", Weronika łudzi się sądzi, że kochając ją Encjo nie może nie kochać tym samym Boga, którego ona kocha, i że błogosławieństwo i łaska jakby automatycznie na niego spływają poprzez jej miłość.

Rychło jednak w tę idyllę wkrada się zgrzyt. Miłość do Weroniki ma pewne granice, których Encjo nie przekroczy — za nic! Jej świat religijny nie jest jego światem. Bóg mu jest niepotrzebny, co więcej, Bóg mu przeszkadza. I oto musi się z Nim zetrzeć w duszy kochanej dziewczyny.

Gdyż i Weronika nie ustąpi — za nic. Weronika nie liczy na siebie, na własne siły, ale wie, że broniąc Boga we własnej duszy tym samym broni swej miłości dla Encja, bo przecież **„Bóg woła ją nim"** a miłość jest tylko tam, gdzie jest Bóg.

Weronika Boga nie zdradzi, lecz i Encja nie porzuci. Na tym właśnie zasadza się wielkość i tragizm konfliktu. Nie jesteśmy bynajmniej w sferze zasad ogólnie obowiązujących! Weronika to nie przykład, lecz raczej wyjątek, tak jak wyjątkowa jest jej dusza, na wskroś przezroczysta i dziecinnie jasna. Można by niemal rzec, że tylko w bardzo rzadkich wypadkach Bóg może sobie pozwolić na podobny eksperyment, gdyż stać nań tylko wyjątkowe dusze. A jednak czy nie ta jest właśnie stroma droga Odkupienia?

Encjo kocha Weronikę po swojemu, ale plan jego jest bezapelacyjny i wyraźny: musi z czasem wyrwać jej z duszy „zabobon', tak jak „wyzwolił" przyjaciela, Starassowa. Tylko że z Weroniką, która kocha go tak serdecznie, sprawa jest nieporównanie trudniejsza.

Już w pierwszym tomie powieści zetknęliśmy się z jasną postacią Ojca Angelo, spowiednika Weroniki. On to teraz, zapytany listownie o radę, wskazuje jej drogę. Nie wolno dziś chrześcijanom izolować się, nie wolno im tworzyć błogosławionych wysp w morzu niewierzących. Jak na chuście święta Weronika niosła światu wizerunek Chrystusa, tak dziś wierni winni dawać Go niewiernym, **współżyjąc** z nimi, a zwłaszcza — **współcierpiąc.** Jeśli Encjo jest istotnie dla Weroniki apelem Bożym, to nie po to, by miał zgubić jej duszę i swoją, ale po to, by ona mu ofiarowała, na wzór świętej patronki, wizerunek Ukrzyżowanego: choćby „chustą" miała mu się stać sama.

Na szczęście Weronika nie jest wzniosła. Kocha Encja gorąco, jak najnormalniejsza dziewczyna. Nie szuka krzyża, choć krzyż jej szuka. Myśli zrazu, bardzo prosto i naiwnie, że sprawę rozwiąże sakrament. Jeśli

Encjo mimo wszystko zgodzi się na ślub w kościele, będzie to jedyna łaska sakramentalna, jaką otrzyma i co więcej: jakiej udzieli, bo przecież sakramentu nie udziela ksiądz, lecz nawzajem sobie nowożeńcy. Ale Encjo odrzuca brutalnie projekt ślubu kościelnego.

Odtąd w duszy Weroniki wywiązuje się i rośnie tragiczny konflikt. Jakżeż pogodzić wierność Bogu i wierność narzeczonemu, który jest w jej oczach Bożym apelem do jej duszy, gdyż za jego duszę przed Bogiem odpowie.

Zrazu postanawia naiwnie przedłużyć bez końca narzeczeństwo: „będę na niego czekać, tak jak czeka nań miłość Boża". Ale wypadki krzyżują jej plany. Mimo całej intuicji, cóż wie ta dziewczynka o mrocznych oporach duszy niewierzącej? Liczyła na miłość, która oto staje do otwartej walki z Miłością. Lecz na cóż zda się strumień, który zbuntował się przeciw Źródłu? Z zakochanego, który „świata za nią nie widział", Encjo przeradza się w kata Weroniki, który metodycznie i w końcu niemal bezwiednie — zamęcza ją.

I tu właśnie wysuwa się fakt, który dla człowieka niewierzącego, a już zwłaszcza dla człowieka „letniego" jest wręcz niezrozumiały: wyjaśnia sprawę i utwierdza **właśnie** pieczęć krzyża. Teraz dopiero, gdy cierpi przez niego niewypowiedzianie, Weronika zdaje sobie w pełni sprawę, że Encjo jest istotnie jej „powołaniem". To już nie miłość w potocznym tego słowa znaczeniu, która kocha „SIĘ", a więc **bierze**, ale tamta, z nieba rodem, która **daje**, nawet życie, nawet duszę własną. Im głębiej Encjo brnie w nienawiść i bunt, tym lepiej Weronika wie, że nie opuści go nigdy, przenigdy: **że nie ma prawa go opuścić.**

Ten zarys schematyczny może dać o powieści zupełnie fałszywe wyobrażenie. Wyłuskując główny wątek z konieczności pomijam to, co w niej stanowi „krew i ciało" i daje bohaterom rumieńce życia. Weronika i Encjo to nie symbole, ale ludzie żywi, podpatrzeni w najsubtelniejszych odcieniach, z mnóstwem cech tylko im właściwych, rzuceni na pyszne tło przyrody, której opisy rywalizują z opisami „złotej Romy". Sielanka pierwszej części należy do najpiękniejszych w literaturze świata. W miarę jak mnożą się zgrzyty i narasta konflikt dramatyczny, zmienia się tempo, zaostrzają kontrasty niby w obrazie Rembrandta, w zgęszczonym powietrzu już nie słowa ścierają się, a duchy, nawet świat zewnętrzny uczestniczy w walce: momenty przełomowe rozgrywają się na tle zamieci i burzy. I nie jest to sztuczna synchronizacja, ale tajemne uczestnictwo w ludzkich sprawach i ludzkiej doli tego „młodszego rodzeństwa", jakim jest przyroda, która „wzdycha, bolejąc" w oczekiwaniu „wyzwolenia synów Bożych". Czy chce, czy nie chce, w tragedię swoją osobistą człowiek angażuje świat i każdy jego czyn, dobry czy zły, ma zasięg kosmiczny.

Istnieje jeszcze jeden rys, który zbliża Gertrudę von Le Fort do Bernanosa: w świecie obojga istnieje szatan, co więcej, niemal namacalnie uczestniczy w dramacie. Gdy jednak na twórczości Bernanosa zaciężyła

wizja romantyczna szatana, który z Bogiem się mierzy i kładzie tamę Jego wszechmocy, koncepcja Gertrudy von Le Fort jest o wiele bardziej teologiczna i pojemna dla zbawczej katharsis. Szatan w jej książkach jest zjawiskiem tym tragiczniejszym, że po niewoli służy dobru. Zło nie ma nigdy ostatniego słowa, lecz uwypukla własnym mrokiem olśniewającą łaskę miłosierdzia: obfituje poto tylko, by tym pełniej rozkwitła miłość.

To, co w intencjach Weroniki było zrazu mistyczną wymianą z ukochanym, staje się odtąd świadomą ofiarą. krzyżem odkupującym. Ze wszech stron wypełzają macki mroku, zasnuwają jej duszę pajęczymą ogrójcowej agonii. Następuje tajemnicza substytucja: „co moje — twoje jest, a co twoje — moje". Weronika bierze na siebie mrok Encja, by światło jej duszy stało się jego udziałem.

Nie jest to jednak ofiara samowolna, szaleńczy zryw miłości, „nad śmierć mocnej", czy romantyczna autosugestia. Weronika poddaje wszystkie swoje zamysły i natchnienia ratyfikacji spowiednika, a więc Kościoła. Ojciec Angelo, który zna na wskroś jej duszę przejrzystą, utwierdza ją w tym, co zwie jej powołaniem. Istnieją dwie postawy wobec wrogiego stanowiska bezbożnych — pisze do niej — przyrodzona i nadprzyrodzona. Pierwsza to ucieczka i ratowanie własnej duszy; druga, to wytrwania u ich boku — do końca. Pierwsza jest jasna i zrozumiała. Do drugiej — dorasta niewielu. Pierwsza jest bezpieczna — druga to bolesne ryzyko. Ale czyż Chrystus nie ryzykował? Czyż nie zwyciężył dopiero POZA śmiercią i grobem? Czyż klęska nie stała Mu się zadatkiem i warunkiem największego triumfu? „Dlatego też, moje dziecko, wytrwaj przy niewiernym! Nie opuszczaj go w jego mroku, nie opuszczaj go pod żadnym pretekstem! Dziel świadomie jego mrok, aby on nieświadomie miał udział w twoim świetle, bo jeśli ty, która kochasz Boga, zostaniesz przy nim, to i miłość Boża zostanie przy nim, będziesz łączniczką między nim i Bogiem".

Zapewne, nie jest to rada dla wszystkich: kierownictwo dusz nie zna recept ogólnie obowiązujących. Weronika jest dziewczyną zupełnie wyjątkową i tak głęboko religijną, że ofiara, na jaką się godzi, nie pociąga za sobą ani cienia kapitulacji. Miłość jej przepala się w cierpieniu, przechodzi jakby na inny plan, staje się symbolem innej miłości. Bóg wziął ją za słowo: mrok duszy bez Boga wypełnia jej duszę. Jedyną modlitwą, na jaką jeszcze ją stać, jest Lama sabachtani. Opis tej „ciemnej nocy" przypomina surową oszczędnością słów, pasujących się daremnie z czymś niewysłowionym, najpiękniejsze karty Jana od Krzyża. Weronika przeżywa rozkład wewnętrzny ginącego świata, który zdradził Boga i oderwał się od źródła wody żywej, skazując się sam na śmierć. Encjo jest tylko jednym z aktorów generalnej apostazji! Fala zbrodni wzbiera jak potop, nie sprosta jej nikt, kto by się nie zgodził zastawić aż do krwi. By zwyciężyć grzech, trzeba wziąć na siebie trąd grzechu.

Wewnętrzna tragedia Weroniki rozgrywa się na tle perypetii, które ją

zaostrzają od zewnątrz. Rzekłbyś sprzysięgło się niebo z ziemią, by rzucić ją na sam skraj rozpaczy. Żaden skrót nie odda mistrzowskiego opisu scen wiodących ku nieuchronnej katastrofie. Weronika przeżywa swoją solidarność z Encjem tak do dna, czuje się tak z gruntu niegodna („wszystko co twoje, moje jest"), że już nie śmie przystępować do komunii. Ostatnia to pokusa, której ulega w dobrej wierze, a która przynagla rozwiązanie.

Gdyż Weronika — którą kiedyś poraziło światło wiary w obliczu monstrancji — bez komunii żyć nie może. Gdy zabrakło jej w okrutnej próbie jedynego lekarstwa, już nie może jej sprostać, nawet fizycznie, i zapada na dziwną, śmiertelną chorobę, której lekarze nie mogą rozpoznać.

U łoża umierającej zjawia się znana nam dobrze z pierwszej powieści niezrównana Jeanette. Z właściwą sobie, niezawodną intuicją wyczuwa, co się święci, postanawia wezwać księdza. O dziwo! sam Encjo, zmieniony do niepoznania śmiertelną chorobą Weroniki, sam Encjo idzie po księdza. Wiatyk wywołuje nagłe polepszenie. Znów codzienna odtąd komunia przywraca chorej dziewczynie zdrowie duszy i ciała. Bóg przyjął jej ofiarę: Encjo nie wierzy jeszcze, ale przestał nienawidzieć, rozumie, czyją miłością Weronika mu przebacza. Miłość ta „przeszła przez śmierć, by żyć".

Weronika i Encjo, to ludzie z krwi i kości, lecz stosunek ich wzajemny na tle dziejów Niemiec w ostatnich dwudziestu latach urasta do rangi symbolu. Ci nieliczni, których wojna zdruzgotała podwójnie: jako katolików i jako synów narodu, który ogromem zbrodni zadziwił świat, mogą wybrać krzyżową drogę: współżycia „z niewiernymi", współcierpienia i współodkupienia. Własną męką całopalną przywrócić straszliwie skłóconą równowagę. Wziąć niejako na siebie zbrodnie swojego narodu, „dopełniając, czego nie dostawa męce Chrystusowej", by go odkupić. Oblec się dobrowolnie w ten żałosny trąd, by Bóg ojczyznę oczyścił. Jak korowód cichych błagalnic rzucić się w poprzek Bożego gniewu, by rozkwitło miłosierdzie. „Powtórzyć" Chrystusa.

„Potężne jest cierpienie, gdy jest tak dobrowolne, jak grzech" — mówi Violena w *Zwiastowaniu* Claudel'a. Weronika jest siostrą Violeny. A także Teresy z Koennersreuth. I mnóstwa, mnóstwa innych, po całym świecie rozrzuconych, „ze wszystkich narodów, i ludów, i języków", którym „świat" nie może darować, że są, choć żyje dzięki nim: piorunochronom Bożego gniewu, szafarzom miłosierdzia.

Taki jest testament Gertrudy von Le Fort. Taką stromą drogę pokuty wskazują dziś Niemcom Reinhold Schneider, Max Pribilla. Do ilu dotrze, ilu przebudzi ich głos? To pewne, że wszystkie ich pisma mają dziś w Niemczech ogromną poczytność. Wpływ ich — przyszłość wykaże.

Maria Winowska

„WYCHOWANIE NA ROZDROŻU"

Taki tytuł nosi książka Jacques Maritain'a wydana w Ameryce w 1943 roku. Doczekała się ona tam w krótkim czasie trzech wydań, a w 1947 ukazała się po francusku, opatrzona przedmową ks. Charles Journet. Niewielkie to dziełko, przeznaczone głównie dla Ameryki zawiera tekst czterech konferencji, wygłoszonych podczas wojny w uniwersytecie w Yale, oraz rozdział dodatkowy, napisany przez Maritain'a w r. 1943, uwzględniający francuskie stosunki wychowawcze. Pierwsza część książki to świetnie ujęta synteza postulatów katolickiego wychowania i błędów, jakie mu zagrażają. Opierając się całkowicie na doktrynie św. Tomasza, w sposób niezwykle sprecyzowany daje Maritain jasny obraz celu, do którego ma zmierzać wychowanie i środków, jakimi powinno się posługiwać. Przy małej stosunkowo ilości polskich katolickich artykułów z tej dziedziny, dobrze będzie może choć w streszczeniu zapoznać się z ciekawą pracą francuskiego filozofa. Na wstępie należy zaznaczyć, że Maritain bierze słowo „wychowanie" w jego najszerszym znaczeniu, a więc nie tylko jako formowanie charakteru człowieka, ale i wykształcenie umysłowe. Przyznając, że wychowanie tak pojęte musi mieć do czynienia z dzieckiem określonym, należącym do danego narodu, danego środowiska w danym momencie historycznym, akcentuje jednak fakt, że przede wszystkim dziecko to jest istotą ludzką i dlatego najważniejszym zadaniem jest urobienie w nim człowieka. Stąd od razu narzuca się pierwszy błąd współczesnego wychowania: zapoznanie celu. Nie można negować ogromnego rozwoju środków wychowawczych, ale właśnie ich przerost stanowi niebezpieczeństwo, gdyż zasłaniają one właściwy cel. Dziecko jest tak dokładnie zbadane zapomocą rozmaitych „testów", jego potrzeby tak dobrze wyliczone, psychologia tak jasno określona, metody ułatwiające tak udoskonalone, że grozi zapomnienie, do czego to wszystko ma właściwie prowadzić. Z tym łączy się błąd drugi: określenie celu wychowania. Dwa tylko stanowiska można uważać za uczciwe czyli lojalne: ideę czysto naukową i ideę filozoficzno-religijną. Pierwsza, opierając się na poznaniu zmysłowym, może być źródłem nieocenionych informacji, jeżeli chodzi o środki wychowawcze, lecz nie może dać podstaw, ani pewnych dyrektyw wychowania, które przede wszystkim musi poznać, czym jest człowiek i jaka jest jego natura. Pojęcie filozoficzne i religijne człowieka może przybierać różne formy. Według Maritain'a człowiekiem naszej cywilizacji jest chrześcijanin mniej lub więcej zeświecczony. Oczywiście — zaznacza autor — pojęcie to nie odpowiada zwolennikom koncepcji radykalnie przeciwstawnych, jak metafizyka materialistyczna, pozytywizm i sceptycyzm. Na pytanie „co to jest człowiek" możemy odpowiedzieć powołując się na

pojęcia greckie, żydowskie i chrześcijańskie: człowiek jest to zwierzę rozumne, którego najwyższa godność leży w inteligencji, i człowiek jest indywiduum wolnym, pozostającym w osobistym stosunku do Boga, a najwyższą jego sprawiedliwością jest dobrowolne posłuszeństwo prawu Bożemu, i wreszcie człowiek jest stworzeniem grzesznym i zranionym, powołanym do życia boskiego i wolności łaski, dla którego najwyższa doskonałość polega na miłości. Człowiek jest pewną całością. Stanowi mikrokosm, który poznaniem może ogarnąć wszechświat. Należy jednak ściśle odróżniać między osobowością, a indywidualnością człowieka. Osobowość jest pewną całością, indywidualność pochodzi z materii. Ten sam człowiek, któremu dusza daje niezależność osobową, jest także człowiekiem gatunku, cząstką wszechświata fizycznego, zwykłym punkcikiem w niezmierzonej sieci sił i wpływów (kosmicznych, etycznych, historycznych itd.), których prawom podlega. Jego człowieczeństwo nawet jest człowieczeństwem stworzenia, które równie dobrze żyje zmysłami i instynktem jak i rozumem.

Stąd ważny wniosek: pewna tresura jest potrzebna, ale wychowanie nie jest hodowlą zwierzęcą. Wychowywać człowieka to budzić jego człowieczeństwo, dlatego należy odwoływać się ciągle do inteligencji i wolnej woli. Wychowanie polega na prowadzeniu człowieka w rozwoju dynamicznym, w ciągu którego formuje się jego osobowość ludzka, uzbrojona w poznanie, siłę sądu i wartości moralne, podczas gdy jednocześnie otrzymuje on spadek duchowy narodu i cywilizacji, do której należy.

Pierwszym więc celem wychowania jest zdobycie wolności wewnętrznej i duchowej, tej wolności synów bożych, o której mówi św. Paweł, czyli innymi słowami: wyzwolenie jej przez poznanie i mądrość, przez dobrą wolę i miłość.

Dalszym, trzecim błędem, jaki wymienia Maritain, jest pragmatyzm, przecenianie aktywności. Każdą aktywność powinno poprzedzać uchwycenie prawdy, do której się dąży. Jest to nieszczęsna pomyłka, określać myśl ludzką, jako organ, który odpowiada na podniety i sytuacje aktualne otoczenia, czyli inaczej mówiąc określać ją w terminach poznania i reakcji zwierzęcych. Przeciwnie: myśl ludzka chce poznać, czym są rzeczy, lub na czym one polegają, gdyż jest ona narzędziem, a raczej energią życiową poznania lub intuicji duchowej. Dlatego jest w stanie wyjaśnić doświadczenie i osiągnąć pragnienia, które są ludzkie, gdyż są zakorzenione w pierwotnym pragnieniu nieograniczonego dobra. Przerost pragmatyzmu nie może wywołać w młodych umysłach nic innego, jak sceptycyzm, uzbrojony w najlepszą technikę kultury umysłowej i najlepsze metody naukowe. Posłużą one do wywołania nieufności do samej idei prawdy i do odrzucenia wszelkiej nadziei, by można było

osiągnąć wewnętrzną jedność dynamiczną. W dodatku — powiada Maritain — tak długo będzie się kładło nacisk na fakt, że na to, aby nauczyć Jana matematyki, ważniejsze jest znać Jana niż znać matematykę, co zresztą jest w pewnym sensie prawdziwe, że w rezultacie nauczyciel doskonale pozna Jana, ale Jan nigdy nie będzie umiał matematyki. Nowoczesna pedagogika poczyniła ogromne postępy kładąc nacisk na konieczność dokładnego analizowania podmiotu ludzkiego. Pomyłka powstaje z chwilą, gdy zapomina się o przedmiocie nauczania i jego pierwszeństwie, a kult środków objawia się w czymś, co jest rodzajem psychologicznej adoracji podmiotu.

Czwarty błąd: socjologizm. Wychowanie nie polega na dostosowywaniu przyszłego obywatela do warunków życia społecznego, ale na tym, by uczynić z niego człowieka i przez to przygotować obywatela. Dawniejsze metody pedagogiczne grzeszyły abstrakcyjnością i książkowym indywidualizmem. Nowoczesna pedagogika może być dumna z tego, że zbliżyła wychowanie do życia konkretnego. Jednakże wszelkie pojęcia, które urabiają dobrego obywatela i człowieka cywilizowanego jak idealizm, wspaniałomyślność, poczucie prawa, poczucie przyjaźni, poszanowanie drugich a jednocześnie niezależność mocno ugruntowana w stosunku do opinii publicznej — wypływają z wnętrza człowieka, z jego świadomości osobistej. Nie można przeciwstawiać wychowaniu dla osoby wychowania dla grupy. To drugie zawiera w sobie wychowanie osobowe. Z drugiej strony wychowanie osobowe jest możliwe tylko na tle życia w gromadzie, gdzie zaczynają się już budzić zalety socjalne.

Aktywność wychowawców bez głębszej świadomości celu, do którego się dąży, nie jest sztuką, tak jak nie byłaby sztuką architektura, która nie zdawałaby sobie sprawy z tego, co należy budować, a tylko rozszerzałaby budowę w byle jakim kierunku, gdzie tylko byłaby możliwość nagromadzenia materiału. Teoria pragmatycznego ujęcia wychowania w rezultacie końcowym może jedynie podporządkować wychowanie tym tendencjom, które mają szanse rozwinięcia się w życiu zbiorowym społeczeństwa, gdyż cele wychowawcze, nasuwające się kolejno, wyznaczane będą jedynie przez czynniki właściwe danemu środowisku i przez wartości, które w danym momencie uzyskują przewagę przez warunki i dążenia socjalne.

Na piątym miejscu wyliczanych błędów stawia Maritain intelektualizm, który przybiera dwie formy: uznawanie za najwyższe osiągnięcie wychowania oderwanej zdolności dialektycznej czy retorycznej (pedagogia klasyczna, gdzie wychowanie i wykształcenie były własnością tylko klas uprzywilejowanych), oraz przesadna specjalizacja wiedzy i techniki. Im większa jest specjalizacja wynikająca z organizacji technicznej, tym większą musi być przeciwwaga — szczególnie w młodszych latach —

przez urabianie ogólne człowieka. Ideał demokratyczny, więcej niż jakikolwiek inny wymaga wiary w wartości duchowe i rozwoju tych wartości, a podział umysłu ludzkiego na przedziałki, poświęcone każdej innej specjalności, uniemożliwiłby wszelkie „rządzenie ludem przez lud i dla ludu".

Przechodzimy do szóstego błędu: woluntaryzmu. Dążenia woluntarystyczne od czasów Schopenhauera przyczyniły się do odwrócenia porządku wewnętrznego natury ludzkiej, czyniąc z inteligencji niewolnicę woli. Stąd wychowanie ześrodkować się miało całkowicie albo na zdyscyplinowaniu woli, albo przeciwnie na ekspansji natury. Zasługą najlepszych metod woluntaryzmu byłoby zwrócenie uwagi na znaczenie funkcji woluntarnych, zapoznanych przez pedagogię intelektualistyczną i na pierwszeństwo moralności, cnoty i wielkoduszności, w kształtowaniu człowieka. Takim jest ideał, lecz niestety realizacja dziwnie zawiodła, jeżeli chodzi o wartości dodatnie. Natomiast w ujemnych osiągnęła pełne powodzenie, czego przykładem jest tresura uprawiana w szkołach i organizacjach nazistowskich, która zburzyła w umysłach poczucie prawdy, zrujnowała moralnie młodzież i uczyniła z inteligencji narzędzie dla wyposażenia technicznego państwa. Dla nas inteligencja jest szlachetniejsza od woli, gdyż jej aktywność jest bardziej niematerialna i bardziej ogólna. Jednakże lepiej jest chcieć dobra i kochać je, niż tylko je znać. Całkowite wychowanie istoty ludzkiej powinno doskonalić zarówno inteligencję jak i wolę, lecz formowanie woli jest ważniejsze.

Siódmy błąd polega na przekonaniu, że wszystkiego można nauczyć. Tak jednak nie jest. Nie możemy nauczyć ścisłej oceny przypadków praktycznych, tego, co starożytni określali jako „prudentia", która jest zdolnością wewnętrzną i życiową osądu, rozwiniętą w umyśle i opartą na dobrze skierowanej woli. Nie nauczymy doświadczenia, owocu cierpienia i pamięci, którego przekazać nie można, a które wykańcza kształtowanie się człowieka. Są kursy filozoficzne, ale nie ma kursów mądrości. Nie można nauczyć intuicji i miłości — nad które nie ma nic ważniejszego w życiu człowieka.

Wychowanie podobne jest do medycyny — współpracuje z naturą. Pierwiastek aktywny poznania znajduje się w każdym z nas. Istnieje zdolność wewnętrzna wizji intelektualnej, przy której inteligencja w sposób naturalny dostrzega, posługując się doświadczeniem zmysłowym, pojęcia pierwsze, od których zależy każde poznanie. Do tego musi nawiązać nauczyciel.

Ten sam człowiek jest jednocześnie osobowością i indywiduum. Jest „osobą" ze względu na substancję duchową swej duszy i jest „indywiduum" ze względu na zasadę zróżniczkowania materii, która sprawia, że osobniki jednego gatunku różnią się od siebie.

Człowiek może się więc rozwijać albo w kierunku osobowości, czyli inaczej mówiąc w sensie opanowania i niezależności właściwym pierwiastkowi duchowemu, przez który istnieje, albo w sensie indywidualności czyli poddawania się tendencjom, istniejącym w nim ze względu na materię i dziedziczność.

Rozwój osobowości pociąga za sobą poświęcenie swego ja, dążenie do doskonałości i do miłości. Indywidualizm oznacza **ego** materialne, którego rozwój polega na swobodnym rozroście popędów irracjonalnych, w nim zamieszkujących.

Wtedy, jakkolwiek **ego** staje się centrum wszystkiego, w rzeczywistości rozprasza się na marne pragnienia lub nieopanowane żądze i w końcu ulega determinizmowi materii. Wychowawcy wyobrażają sobie, że przynoszą człowiekowi wolność ekspansji i autonomię, do której on wzdycha, a jednocześnie zaprzeczają wartości jakiejkolwiek dyscypliny i ascezy. W rezultacie człowiek się rozprasza i rozpada. Błąd przeciwny polega na zabiciu indywidualizmu. Osobowość i indywidualizm są tak ściśle zespolone, że zabijając jedno zabijamy i drugie.

Przechodząc do pozytywnych norm, na których winno opierać się wychowanie, wymienia Maritain wyzyskanie naturalnych skłonności dziecka, jak jego umiłowanie prawdy (co nie ma nic wspólnego z kłamstwem dzieci), umiłowanie dobra i sprawiedliwości, prosty i otwarty stosunek do istnienia, poszanowanie pracy, którą się ma spełnić i lojalny do niej stosunek, wreszcie zmysł współpracy. Wielki nacisk kładzie na znaczenie intuicji. Aby ją rozwijać, trzeba mieć poszanowanie drogi, na jakiej się ona budzi, drogi spostrzeżeń umysłowych, doświadczeń i wyobraźni.

W dalszym ciągu swej książki przechodzi Maritain do zagadnień praktycznych programu szkolnego i uniwersyteckiego. Ta część jest rzeczywiście bardzo „amerykańska", gdyż autor rozpatruje zagadnienie oczywiście pod kątem widzenia tamtejszych uczelni. I tu jednak są poruszane sprawy o znaczeniu ogólnym. Można by na przykład polemizować, czy rzeczywiście należy w szkole średniej dać przewagę nauce fizyki nad matematyką i usunąć całkowicie z programu język grecki i łaciński. Ciekawsze jest jednak ujęcie kwestii nauki religii. Maritain jest zwolennikiem wprowadzenia do szkół średnich, a tym bardziej wyższych teologii, oczywiście teologii w dostosowaniu do potrzeb ludzi świeckich, przy czym udowadnia, że teologia daje nie tylko formację religijną, ale jest podłożem poznania i zrozumienia wielkich prądów filozoficznych, nie wyłączając filozofii współczesnej. Na innym miejscu odpiera Maritain zarzut, że wychowanie religijne godzi w wolność dziecka, które rzekomo ma prawo do zupełnej indeterminacji w stosunku do tego, czego nie może jeszcze samo osądzić. Powinno więc być pozbawione

wszelkiej formacji religijnej aż do momentu, kiedy stawszy się dorosłym dokona wolnego wyboru. Niektórzy obrońcy wychowania religijnego wysuwają jako argument prawo własności rodziny do dziecka. W ich oczach rodzina ma prawo dysponować sumieniem dziecka i narzucać mu własne wierzenia. Oba te pojęcia są błędne. Pierwsze z nich zawiera w sobie zaprzeczenie w ogóle wszelkiego wychowania, gdyż w rzeczywistości wszystko to, czego je uczą, dziecko musi początkowo przyjmować na wiarę. Jeżeli ograniczamy jego wolność przez podawanie prawd religijnych, to równie dobrze ograniczamy ją przez podawanie podstaw moralnych, przyjętych przez grupę społeczną, do której należy, bo przecież jedne i drugie będą poddane jego sądowi, gdy dorośnie. Właśnie wolność polega na wyborze wśród pojęć znanych i jeżeli dziecko uczone religii odrzuci ją w wieku dorosłym, to uczyni to świadomie, a nie ma nic bardziej dobrowolnego nad akt wiary. Pojęcie, które każe uważać dziecko za własność rodziny, zniekształca prawdę. Dziecko należy do rodziny jako jej członek, a nie jako jej własność. W tym, co dotyczy przeznaczenia jego duszy, dziecko należy jedynie do Boga. Rodzina nie ma prawa narzucać dziecku wierzeń, które uważa za związane ze swym dziedzictwem czy przynależnością do danej grupy społecznej. Ma prawo je wychowywać religijnie w tych zasadach, które uważa za jedynie prawdziwe i prowadzące do Boga.

W stosunku do formacji religijnej Maritain wysuwa ciekawy projekt stworzenia ośrodków wychowania, czyli jak on to nazywa „szkół mądrości", w których ci, którzy lubią skupienie, mogliby prowadzić życie wspólne przez kilka tygodni, poznając drogi życia duchowego, kontemplacji i wiedzy doskonałości ewangelicznej, która jest najwznioślejszą częścią teologii. Personel organizacyjny i nauczający tych ośrodków byłby stały, natomiast wszyscy inni byliby przyjmowani jako goście, bez względu na przekonania i przynależność religijną, tylko na podstawie zainteresowania. Byłby to rodzaj domów rekolekcyjnych, ale z naciskiem położonym na pogłębienie wykształcenia religijnego.

Osobny rozdział swej książki poświęca autor rozważaniom trudności, z jakimi spotka się wychowanie powojenne, a szczególnie zagadnieniu reedukacji Niemców. Omawianie tych spraw przedłużyłoby zbytnio artykuł, zresztą inaczej wyglądają one teraz, niż jak się zapowiadały w chwili pisania książki w 1943 roku.

Po przeczytaniu książki Maritain'a odczuwa się podziw dla umysłu autora, który w tak zwięzłym traktacie poruszył najbardziej podstawowe zagadnienia wychowawcze, unikając zarówno powierzchowności jak i chaosu, a przeciwnie omawiając każdą kwestję z jasnością i głębią prawdziwie filozoficzną.

Irena Gombrowicz

O SWOBODĘ DYSKUSJI W KOŚCIELE

Pod tym tytułem „La Vie Intellectuelle" z lutego 1949 przytacza za „Gloria Dei" artykuł Franza Jantscha, w którym czytamy m. in.:

„Skoro dyskusja jest nie tylko tolerowana w łonie Kościoła, ale musi być uważana za niezbędną, oto jakie powinny być jej reguły:

Przede wszystkim poświęcić należyty czas i trud na wysłuchanie przeciwnika. Nie zawsze bywa łatwo pochwycić i zrozumieć jego intencję. Większość dyskusji operuje niestety terminami źle zdefiniowanymi i wieloznacznymi. Nim zaatakuje się przeciwnika, postarać się wydobyć z niego jak najwięcej na temat prawdy, której głosi się on szermierzem.

Bywa często, że w ogniu dyskusji sprawy drugorzędne wysuwają się na czoło, powodując pośliźnięcia i skrzywienia, może zrazu niedostrzegalne, ale z których przeciwnik nie omieszka skorzystać (niezbyt to przyzwoita, nawiasem mówiąc, i niezbyt lojalna metoda walki). Otóż w dyskusji godnej tego imienia nie chodzi o ośmieszenie ani o dobicie antagonisty, ale o ustalenie i wyświetlenie spornego przedmiotu.

Obiektywny sąd o przedmiocie jest sprawą arcytrudną: zawsze grozi osobisty punkt widzenia i zamęt, jaki zwykł on za sobą pociągać. Każdy jest mocno przeświadczony, że służy Kościołowi, lecz czyż dlatego miałby zrzec się osobistego zwycięstwa?

Oczywiście i my ze swej strony nie mamy prawa przypisywać a priori takich motywów naszym przeciwnikom. Należy brać serio to, o czym nas chcą przekonać. Nic nie świadczy, by i oni nie dążyli do prawdy obiektywnej. Na ogół prawda nie umieszcza się w całości w jednym lub drugim walczącym obozie... Niegdyś „dysputa" była ceniona w Kościele; dziś jest rzadkim zjawiskiem — rzecz godna pożałowania. Sztuka dyskutowania zamiera.

Niektórzy lękają się polemiki, obawiając się odsłonić zbyt otwarcie trudności intelektualne w Kościele. Ten argument nie wytrzymuje krytyki: obawa przed sporem to oznaka słabości. Kościół jawnie stoi przed oczyma świata: wszystkie jego blaski i wszystkie cienie są dostrzegalne. Ci, pośród których żyjemy, orientują się w nich doskonale, ale sądzą, że nam nie wolno przemówić swobodnie. To też, gdy zaczynamy pierwsi mówić o tych sprawach, gdy nie dusimy krytyki wewnętrznej, uznają w tym wielką siłę i zmuszeni są uwierzyć, że traktujemy rzecz naprawdę serio.

Nie brak tematów do dyskusji między synami Kościoła. Nie koniecznie same nadużycia. Ileż innych spraw zasługuje na gruntowne roztrząsanie, oświetlenie, sprecyzowanie.

Nie ma mowy o podniesieniu walki do rzędu zasady w obrębie Kościoła. Z drugiej jednak strony nie może się bez niej obejść. I u nas, jak gdzie indziej, zmagania mogą pociągnąć za sobą znakomite następstwa. Kościół w doczesności nigdy nie stanie u kresu: zawsze jest w pochodzie".

Jeszcze mocniej na temat wolności w Kościele wypowiedział się jezuita O. Focke, omawiając na łamach „Wort und Wahrheit" z czerwca r. ub. książkę Augusta Adama o „Wolności ludzkiej chrześcijanina":

„Tradycja chrześcijańska przez swe najwyższe powiązania z Bogiem wyznacza granice władzy i w ten sposób ochrania wolność; okazuje się też zdolna wyłonić z siebie władzę bez przemocy. Lecz ilekroć społeczność chrześcijańska dawała się sprowadzać z właściwej drogi, jak na przykład w cezaropapizmie, pociągało to skutki szkodliwe zarówno dla wolności, jak i dla władzy; to też nie żarliwości, lecz spłyceniu wiary przypisać należy inkwizycję i inne próby podobne. Klasycy teologii moralnej, taki św. Tomasz, taki św. Bernard, uważali pychę, jak i inne grzechy duchowe za gorsze od grzechów ciała... „Paweł IV więcej zaszkodził Kościołowi niż Aleksander VI" (cytata z książki Adama). W takich epokach próby znalezienia nowych dróg, zadośćuczynienia wymaganiom czasu, lub choćby tylko poddania dyskusji palących problemów — takie próby bywają tłumione, co tamuje organiczny rozwój życiowy..."

M.

DOMY PRZYJAŹNI I SPRAWA MURZYŃSKA

„Ależ proszę pana, to dzielnica murzyńska — zdziwił się szofer, kiedy podałem mu adres Domu Przyjaźni". Zdaniem tym, doskonale ilustrującym stosunek przeciętnego Amerykanina do wszystkiego, co ma związek z murzynem, — rozpoczyna Claude Julien swój reportaż z Chicago (*Vie Intellectuelle* styczeń 1949). O tym, jak podobny stosunek jest w Ameryce zadziwiająco powszechny, jednomyślny i niezależny od wyznawanej religii, świadczą przytoczone przez autora następnie fakty, dotyczące pewnego odcinka tego frontu, mianowicie: katolików i sprawy murzyńskiej. Niestety ogół katolików amerykańskich nie dostrzega zasadniczej niezgodności wyznawanych prawd i własnej postawy w sprawie człowieka-murzyna. I tak, podaje Claudel Julien, „...w pewnym uniwersytecie katolickim przyjęto kilka studentek murzynek, które po 5 miesią-

cach same opuściły uczelnię z powodu prześladowań ze strony koleżanek. W przeszłym roku kardynał arcybiskup w Saint Louis przypomniał list swojego poprzednika, który głosił, że do szkół parafialnych mają być przyjmowane dzieci bez względu na rasę; w następstwie rodzice uczniów zagrozili wstrzymaniem pomocy finansowej dla szkół. Czarni są wypędzani z kościołów katolickich przeznaczonych dla białych. W największym uniwersytecie katolickim w U. S. A. studiował, gdy tam przybyłem, tylko jeden student-murzyn. Ogromnie zgorszyłem moich kolegów, skoro podczas pierwszego posiłku przysiadłem się właśnie do niego". „...Problem rasowy to problem psychologiczny, twierdzą niektórzy w Ameryce, czarnych należy przygotować tak samo jak białych do nowej roli ludzi równych... Trzeba działać delikatnie, nie da się obalić gwałtem przesądów, które istnieją zarówno u czarnych, jak i u białych".

„Ruchy reformatorskie w kierunku polepszenia bytu murzynów są w U. S. A. niesłychanie rzadkie. Kilka „lig" założonych wyłącznie przez czarnych zacieśnia z konieczności swoje pole działania do rozmiarów po prostu śmiesznych. W ubiegłym roku, przedłożony przez prezydenta Trumana „Program praw obywatelskich" obudził nadzieję, że nareszcie zostaną uchwalone skuteczne normy, zapewniające ludności murzyńskiej prawa, które jej przyznaje Konstytucja. Czy był to jedynie trik potrzebny w kampanii wyborczej, przekonamy się po kadencji Kongresu. Chcąc dać jakie takie wyobrażenie, jak ta sprawa wygląda w dniu dzisiejszym, przypominamy, że H. Wallace podczas walki wyborczej zgodził się przemawiać jedynie na tych meetingach, gdzie czarni będą dopuszczeni na równi z białymi — w rezultacie mógł przemawiać tylko 24 razy".

Wobec bezskuteczności każdej z dotychczasowych akcji zakreślonych na większą skalę, mała grupa młodych katolików amerykańskich podjęła się żmudnej pracy: przełamywania barier przesądów na drodze kontaktów osobistych. Na tej zasadzie oparła się akcja t. zw. Friendshiphouses, czyli Domów Przyjaźni.

„Tuż przede mną wznosił się budynek Domu Przyjaźni", pisze w dalszym ciągu swojego reportażu Claude Julien, „...rudera w każdym calu podobna do innych, może cokolwiek większa, z czymś w rodzaju wystawy od frontu. Za szkłem — kilka pism. Wszedłem. W sali zebrań biali i czarni omawiali program wzajemnej samopomocy.

„Akcja Domów Przyjaźni została zapoczątkowana przez Katarzynę de Hueck, która nadal nimi kieruje, — w celu obalenia zapory wznoszącej się między białymi i czarnymi. Kupiła ona dom po środku dzielnicy murzyńskiej i osadziła tam kilku młodych studentów i kilka dziewcząt białych. W New Yorku, Harlem posiada również swój Dom Przyjaźni, miejsce spotkań nielicznych przedstawicieli dwóch ras. Kółka naukowe i praca wewnętrzna mają ich wspólnie ukształtować. Ale w jaki sposób prze-

konać jednych i drugich, że są tymi samymi dziećmi Bożymi, kiedy całe życie społeczne i ekonomiczne kraju sprzysięgło się, żeby ich rozdzielić? „Friendshiphouses" śpieszą z pomocą rodzinom murzyńskim żyjącym w największej nędzy. Młode dziewczęta z Domów Przyjaźni zorganizowały dla nich żłobki i komitety opiekuńcze. Odwiedzanie chorych, pomoc dla matek obarczonych liczną rodziną, wychowanie, szczególnie w okresie dzieciństwa. „Domy Przyjaźni" nie porywają się na szerszą akcję. „Friedshiphouses" dosłownie tłumaczone, to właśnie Domy Przyjaźni — nic więcej. Jednak działalność ich jest największym dotychczasowym przedsięwzięciem, podjętym przez katolików amerykańskich celem usunięcia wrogości, nienawiści, czy pogardy, które rozdzielają obie rasy. Obok nich istnieje jedynie maleńka „Interracial Review", licząca zaledwie kilka tysięcy czytelników, która nawołuje katolików, żeby nie używali w stosunkach z murzynami terminów obraźliwych, np. „negr".

„...Pozostałem całą noc wśród mieszanej ekipy, która mnie podejmowała w Domu Przyjaźni w Chicago. Chłopcy i dziewczęta przeważnie czarni, wyłożywszy mi najpierw swoje poglądy na sprawę murzyńską, zaraz zarzucili mnie pytaniami na temat prądów intelektualnych we Francji. Mówili mi o rozpaczy i znużeniu, które odkrywają dokoła siebie tak samo, jak w naszej współczesnej literaturze. Czułem wyraźnie, jak bardzo byli nam bliscy, mogliśmy rozmawiać o marksizmie nie tylko utartymi sloganami, jak większość obywateli amerykańskich — ale na płaszczyźnie filozofii, doktryny, mistyki. Byłem zaskoczony ich umysłową głębią, oczytaniem (książki, o których mogli kompetentnie mówić— to Chesterton, Kierkegaard, Malraux) — ich jasnością umysłu i swego rodzaju „miłosiernym gniewem", z jakim mówili o prześladowaniach. swoim codziennym chlebie. Sądziłem, że mam do czynienia ze studentami, albo ludźmi z wykształceniem uniwersyteckim. W ciągu kilku następnych dni dzieliłem ich życie, jadłem przy jednym stole, mieszkałem w ich wilgotnych ruderach, spałem na sienniku ofiarowanym mi przez jednego z nich w jego własnym pokoju: — wszyscy byli robotnikami, którzy od 15 roku życia nie uczęszczali do szkół. Jeden zarabiał transportując worki pocztowe, drugi był zamiataczem na stacji, inni pracowali w osławionych rzeźniach Chicago, jeszcze inni wyruszali przed świtem do wielkich pieców i transformatorów w płd.-wschodniej części miasta. Tutaj ujawnia się wychowawcze znaczenie Domów Przyjaźni, pod tym względem praca ich jest wprost bezcenna. Być może właśnie z Domów Przyjaźni w New Yorku albo Chicago wyjdą kiedyś ludzie zdolni położyć kres nędzy murzynów amerykańskich, wyzyskowi, którego padają ofiarą, — ludzi zdolnych spojrzeć na reformy prawne i instytucjonalne w świetle problemów psychologicznych postawionych

przez dyskryminację rasową. Ludzie z Domów Przyjaźni niestety dotąd jeszcze zbyt przypominają bohatera powieści Sinclair Lewisa, który z powodu drobnego procentu krwi murzyńskiej pod białą skórą znalazł się jednocześnie poza nawiasem wspólnoty murzyńskiej i kasty białych.

opr. K. H.

NOWE MASZYNY MATEMATYCZNE

Na marginesie prac związanych z wojną zrealizowano w Ameryce pomysł wielkiej doniosłości — konstrukcję wielkich maszyn rachunkowych. Są to maszyny niesłychanie udoskonalone, zdolne nie tylko do wykonywania czterech działań arytmetycznych, jak handlowe maszyny rachunkowe, ale do rozwiązania w kilka godzin lub prędzej, kalkulacji, które wymagałyby lat pracy najwytrawniejszych matematyków. (Fizyk angielski D. R. Hartree około piętnastu lat strawił na dokonywaniu obliczeń, związanych ze strukturą atomów — a obliczenia takie mogą być przez maszynę matematyczną wykonane w przeciągu kilku dni).

Pomysł rachowania automatycznego oczywiście nie jest nowy. Odpowiednią maszynę — na zasadach do dziś dnia aktualnych — skonstruował jeszcze Pascal; w połowie XIX wieku Amerykanin Babbage zbliżył się jeszcze bardziej do obecnego pomysłu. W naszym stuleciu (1930 r.) Amerykanie Bush i Caldwell konstruują maszynę do rachunku różniczkowego. W r. 1942 powstaje maszyna elektromechaniczna profesora Aiken (Uniw. w Harvard), w 1946 — pierwsza maszyna elektronowa znana w Ameryce pod nazwą E N I A C (Electronical Numerical Integrator And Computer) t. j. maszyna elektronowa do liczenia i rachunku całkowego. Przez zastosowanie elektronów — lamp elektronowych analogicznych do lamp w radioodbiornikach — otwarła się droga do udoskonaleń tak szybkich, że i E N I A C pewno wkrótce będzie już odgrywał rolę tylko historyczną.

Zasadniczą cechą nowej maszyny jest jej uniwersalność, t. j. jej zdatność do rozwiązania zadań złożonych, do wykonania łańcucha obliczeń. Przygotowuje się maszynę z punktu widzenia danego obliczenia, dokonując połączeń elektrycznych, połączeń powiedzmy analogicznych do łączenia dwu aparatów telefonicznych. W ten sposób nastawiona maszyna może wykonywać zadanie, które się jej podda. Zadanie przygotowują matematycy, wyznaczając drogę rachunku i następstwo operacji. Te wskazówki i dane liczbowe są do maszyny wprowadzane w postaci dziurkowanych kart. Wyniki maszyna podaje również w postaci dziurkowanych kart, które się później przekłada na język cyfr, ujętych

zwykle w tablice. (Tak może maszyna ustalić w rekordowym czasie tablicę logarytmów).

Jeśli się zastanowić nad sposobem pracy mózgu przy rozwiązywaniu najprostszego zadania arytmetycznego, porządek jego działań będzie następujący:

1) zapoznać się z danymi,

2) ustalić porządek operacji, wykonać je, uzyskując rezultaty cząstkowe,

3) zapamiętać te rezultaty, by się nimi posłużyć w dalszym ciągu rachunku,

4) podjąć te same funkcje dla wszystkich następnych operacji, ewent. zużytkowując otrzymane rezultaty cząstkowe.

5) podać rozwiązanie zadania.

Podobnie działa maszyna. Tym różnym jej funkcjom odpowiadają cztery grupy przyrządów:

1) przyrządy rachunkowe, które wykonują operacje elementarne,

2) przyrządy „pamięci", które mogą, jak długo to jest potrzebne, zatrzymywać rezultat i puścić go w ruch w odpowiednim dla rachunku momencie,

3) przyrządy programowe, które wiążą operacje,

4) przyrządy do wprowadzania danych i ukazywania wyników.

Najbardziej zajmującą niespodzianką są chyba przyrządy „pamięci". Oto jak bliżej wyglądają:

Najpierw dwa fakty:

1) Jako sposób oznaczania liczb jest używany nie system dziesiętny, ale system posługujący się dwiema cyframi 0 i 1. W takim systemie znakowania liczbę n p. 466 znaczy się: 1110100110. Nie trzeba wyjaśniać, jak bardzo to ułatwia operacje.

2) W maszynie elektronowej liczby przedstawiają się jako kombinacje wyładowań elektrycznych, które można sobie schematycznie przedstawić w postaci linii równomiernie karbowanej, w której wybuchy znaczyłyby się jako przerwy. Obecność wybuchu przedstawiałaby cyfrę 1, nieobecność 0. W tej postaci liczby są zapamiętywane.

Aby liczbę „utrzymać w pamięci" stosuje się rodzaj rury napełnionej rtęcią i zamkniętej u obu wylotów przez płyty kwarcu odpowiednio oszlifowane. Płyta kwarcowa jest zdolna transformować wyładowywania elektryczne, które na nią działają, na wyładowania akustyczne. Gdy więc łańcuch wyładowań, przedstawiający daną liczbę, atakuje kwarc

u wylotu tuby, zostaje przemieniony na łańcuch wyładowań akustycznych, które przebywają rtęć z szybkością niesłychanie wielką i atakują kwarc z drugiej strony; ten je znów przekłada na wyładowania elektryczne identyczne z pierwszymi. Następuje znów ten sam proces, który trwa dopóty, aż organ programowy „zażąda" zatrzymanej w ten sposób cyfry, przejmie ją u wylotu rury i skieruje na odpowiednie miejsce. Przyrząd „pamięci" polega więc na przechowywaniu odpowiedniego sygnału, trwającego w postaci kombinacji wyładowań. Wynik można „utrzymać w pamięci" również przy pomocy rury zbliżonej do rur używanych przy telewizji.

Maszyny matematyczne są oczywiście olbrzymie. ENIAC n. p. zajmuje przestrzeń 135 m^2, waży 30 tonn, użytkuje kilkadziesiąt kilometrów drutu elektrycznego, 18 tys. lamp elektronowych i dziesiątki tysięcy innych przyrządów. Maszyna ta wygląda jak wielka centrala telefoniczna.

Maszyny operują zwykle liczbami dziesięciocyfrowymi, co pozwala na dużą precyzję obliczeń. Czas obliczeń jest niesłychanie krótki, podaje się go w mikrosekundach (stutysięczna część sekundy). ENIAC może więc wykonać pięć tys. dodawań dwu liczb dziesięciocyfrowych na sekundę, czterysta mnożeń na sekundę. Ciągle dokonywane ulepszenia są już na drodze jeszcze dziesięciokrotnego zwiększenia szybkości tych działań. Tempo hamuje ograniczoność środków pamięci i stosunkowo powolne funkcjonowanie przyrządów wprowadzających dane i ukazujących wyniki w porównaniu z szybkością przyrządów rachunkowych, tak, że maszyna jest nieraz zmuszona do zatrzymywania się, dopóki rezultaty nie zostaną zanotowane. W najnowocześniejszych maszynach dąży się oczywiście do pokonania tych braków, jak również do możliwego zredukowania rozmiarów maszyny.

Tak więc jesteśmy świadkami nowego bajkowego osiągnięcia. Maszyny matematyczne umożliwiły zawiłe rachunki w czasie operacji ostatniej wojny. Oczywiście niemniej ważne są zastosowania pokojowe: w matematyce, w badaniach nad elektrycznością, w aerodynamice, w geodezji, w meteorologii, gdzie występują równania, których rozwiązanie bywa — dosłownie — nie do ukończenia. (Istnieje np. w geodezji zagadnienie, które prowadzi do 800 równań i 800 niewiadomych — dziś jeszcze nie są w stanie go rozwiązać nawet najbardziej udoskonalone maszyny elektronowe). W dziedzinach praktycznych bardzo ciekawe zastosowanie otwiera się na polu statystyki i dokumentacji. Można bowiem przedstawić przy pomocy systemu kart odpowiednio dziurkowanych najbardziej kompletne poszukiwania bibliograficzne, zaczynając od masy dokumentów zarejestrowanych na filmie; praca, która mogłaby być olbrzymia i ukazywać całość wiedzy ludzkiej — powstałaby w ten sposób naprawdę monstrualna encyklopedia. M. Couffignal wykonał projekt maszyny funkcjonującej na podobnej zasadzie do użytku pocztowego. Tak więc matema-

tyczne maszyny elektronowe zapowiadają przewrót zasadniczy w warunkach naukowych poszukiwań. Nazwa „mózgu elektronowego", stosowana do maszyny nie powinna oczywiście pociągać za sobą zbyt daleko idących wniosków: ENIAC i jego potomstwo są niezdolne do myślenia t. zn. do rozumowania, do wprowadzania nowych pomysłów. Ograniczają się do wykonywania w olbrzymim tempie operacji, do których mają dostarczone dane, do wykonywania obliczeń, których tok został im wyznaczony. Nie tylko więc nie rugują ludzkiego mózgu, ale są narzędziami, służącymi do dalszego wzrostu jego potęgi. Tym niemniej rola ich jest zasadnicza przez to, że staną się niezbędne dla całych dziedzin przyszłych poszukiwań. — W tym sensie ich istnienie ma większe znaczenie, niż n. p. wyzwolenie energii jądrowej. Podczas bowiem gdy ona otwiera przed człowiekiem źródła energii, omawiana maszyna występuje jako niezbędny pomocnik myśli człowieka, od sprawności której zależy jego władza nad światem fizycznym.

Wg. „La Vie Intellectuelle" — 1949. oprac. **An. K.**

ODPOWIEDŹ PANU ST. M.)*

Na trop elektronów o ujemnej masie, a więc o ujemnej energii wpadł w roku 1928 P. A. M. Dirac. Traktuje o tym obszernie w dziele: Principle of quantum mechanics, Oxford 1930.

Była to konsekwencja zastosowania relatywizmu do równań Schrödingera. Fizycy przyjęli tę myśl z niedowierzaniem, zwłaszcza, że postulatem powyższej teorii było istnienie elektronu dodatniego o masie elektronu ujemnego, a takiego wówczas nie znano, gdyż proton, żyjący od roku 1886 (Goldstein), a ochrzczony przez Lodgego dopiero w roku 1920, miał masę około 2000 razy większą.

Sam Dirac czuł niesamowitość tego wniosku i usiłował go tłumaczyć „dziurami w eterze" (a więc przecież w eterze), w które wpadają ujemne elektrony, uzyskując energię zerową. A więc energia elektronu, dodana do energii „dziury", dawała w sumie zero, czyli energia pierwotna owej „dziury" musiała być ujemna.

Tymczasem w roku 1932 Andersen odkrył pozytron w promieniach kosmicznych o masie i ładunku przewidzianych przez Diraca. Był to triumf tego uczonego, stawiający go w jednym rzędzie z astronomem Leverrierem, który odkrył planetę Neptuna na papierze, zanim ją Galle upolował na niebie.

Co do istnienia i materialności eteru, twór ten sprawiał wiele zmartwień fizykom wskutek jego trójznacznego zachowania się względem ciał poruszających się. Jedne doświadczenia wskazywały (Arago), że eter

*) W związku z artykułem W. Rybczyńkiego „Degradacje materii" — „Znak", nr. 14.

zostaje w pełności porwany przez pędzące przezeń ciała, inne (Fizeau), że tylko częściowo, inne wreszcie (aberacja gwiazd), że eter jest nieruchomy. Einstein przeciął ten węzeł sprzeczności, usuwając pojęcie eteru, lecz to uparte a wszędobylskie stworzenie zakonspirowało się pod pseudonimami jak: pole sił magnetycznych, elektrycznych czy grawitacyjnych, albo wprost jako przestrzeń, której metryka uzyskała w uogólnionej teorii względności fizyczną podstawę.

Materialność eteru jest nawet dla jego zwolenników mocno wątpliwa, choć nie brak nawet usiłowań jego atomizacji (eterony Danysz), a to w celu wyjaśnienia działania powszechnego ciążenia, gdyż kwantowa teoria światła nie wymaga współdziałania eteru. **W. R.**

P. S. Filozofię życia duchowego napisał śp. prof. dr Witold Rubczyński: *litera docet litera nocet.*

SPIS KSIĄŻEK NADESŁANYCH

Nauka:

J. Widajewicz — Początki Polski, str. 162, wyd. Książnica-Atlas, Warszawa-Wrocław, 1948.

J. Umiński ks. prof. — Historia Kościoła, t. I., wyd. III, str. 588, wyd. Św. Krzyża — Opole, 1949.

A. Korcik ks. dr — Teoria sylogizmu zdań asertorycznych u Arystotelesa, str. 88, wyd. Tow. Nauk. K. U. L. — Lublin, 1948.

Rocznik nauk społecznych, str. 424, wyd. Tow. Nauk. K. U. L. — Lublin, 1948.

S. Świeżawski — Byt, zagadnienia metafizyki tomistycznej, str. 360, wyd. Tow. Nauk. K. U. L. — Lublin, 1948.

I. Grabowski, ks. prof. — Prawo kanoniczne, wyd. IV, str. 720, wyd. Gebethner i Wolff — Warszawa, 1948.

T. Bilikiewicz dr — Psychologia marzenia sennego, str. 325, wyd. Księgarnia Gdańska - A. Krawczyński — Gdańsk, 1948.

J. Keller ks. dr — Czyn jako wyraz postawy moralnej Augusta Cieszkowskiego, str. 288, wyd. Tow. Nauk. K.U.L. — Lublin, 1948.

J. Turowski — Zmiany społeczne wsi a miasto, str. 183, wyd. Tow. Nauk. K.U.L. — Lublin, 1949.

Religia, hagiografia, etyka:

K. Michalski ks. — Między heroizmem a bestialstwem, str. 417, wyd. Wydawn. Mariackie — Kraków 1949.

J. Kaczmarczyk ks. prof. — Życie i działalność Jezusa Chrystusa, str. 430, wyd. Wydawn. Mariackie — Kraków 1949.

G. K. Chesterton — Św. Franciszek z Asyżu, str. 176, wyd. Księgarnia Św. Jacka — Katowice, 1948.

J. Umiński ks. — Kardynał St. Hozjusz, wyd. II, str. 100, Świetlane Polski postacie — 3, wyd. Św. Krzyża — Opole, 1948.

A. Mahaut — Chrześcijanin człowiekiem czynu, wyd. II, str. 180, wyd. Verbum — Kielce, 1949.

O. Świątek Fr. — W blaskach anioła (Aniela Salawa), wyd. III, str. 178, wyd. Wydawn. Mariackie — Kraków, 1949.

Fr. Sawicki ks. dr — Fenomenologia wstydliwości, wyd. II, str. 31, wyd. Wydawn. Mariackie — Kraków, 1949.

A. François O.S.B. — Rok kościelny według mszału, str. 49, wyd. Wydawn. Mariackie — Kraków, 1949.

M. Rękas ks. — Tajemnica cierpienia, wyd. II, Wydawn. Apostolstwa Chorych — Katowice, 1949.

O naśladowaniu Chrystusa — Biblioteka Humanisty — I, wyd. II, str. 296, wyd. Wydawn. K. Rutskiego — Łódź, 1948.

J. Zawieyski — Owoc czasu swego, str. 132, wyd. Verbum — Kielce, 1949.

Wspólna droga krzyżowa, str. 39, wyd. Wydawn. Apostolstwa chorych — Katowice, 1949.

Publicystyka:

St. Kisielewski — Polityka i sztuka, str. 284, wyd. E. Kuthan — Kraków, 1949 r.

Poezja:

J. Tuwim — Kwiaty polskie, str. 306, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik" — Kraków, 1949.

J. Tuwim — Wybór poezji, w nowym układzie, Klub Dobrej Książki, str. 283, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik" — Kraków, 1949.

A. Pogonowska — Węzły, str. 35, wyd. „Książka" — Warszawa, 1948.

Beletrystyka:

T. Parnicki — Srebrne orły, wyd. II, str. 545, wyd. Książnica-Atlas — Warszawa-Wrocław, 1949.

T. Kudliński — Dziedzictwo zemsty, str. 342, wyd. Książnica-Atlas — Warszawa-Wrocław, 1948.

K. Brandys — Między wojnami — II: Antygona, str. 247, wyd. Sp. Wyd „Czytelnik" — Kraków, 1948.

J. Kossowski — Zielona kadra, wyd. III, str. 228, wyd. Książnica-Atlas — Warszawa-Wrocław, 1949.

E. Cadwell — Druga Ameryka — Klub Lit. „Odrodzenia" — VI, str. 335, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik" — Kraków, 1949.

H. Wulff — Droga ku życiu, Klub Lit. „Odrodzenia" — I, str. 256, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik" — Kraków, 1949.

St. Podlewski — Przemarsz przez piekło, t. I, — str. 296, t. II, — str. 307, wyd. M. Fuksiewicz, Warszawa, 1949.
J. Waśniewski — Ognie w pirytach, str. 324, wyd. B. Matuszewski — Warszawa, 1948.

STEFAN ŚWIEŻAWSKI

BYT

ZAGADNIENIA METAFIZYKI TOMISTYCZNEJ

WYDAWNICTWO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO

LUBLIN 1948

Stron 360 Zł 750·—

KSIĘGARNIA ŚW. WOJCIECHA W POZNANIU ALBERTINUM

wydała

EWANGELIE I DZIEJE APOSTOLSKIE

w przekładzie Ks. Prof. Eugeniusza Dąbrowskiego

Cena 240 zł.

TREŚĆ ZESZYTU:

str.

Z ORĘDZIA PRYMASA POLSKI DO NARODU 97
KS. WINCENTY GRANAT: WARTOŚĆ PRAWDY . . 99
IRENA SŁAWIŃSKA: GROZA SŁOWA 118
JERZY LIEBERT: FRAGMENTY LISTÓW 134
JERZY LIEBERT: WIERSZE 150
J. J. SZCZEPAŃSKI: ZAPOMNIANA WIELKOŚĆ HISTORYCZNA 156

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Wszystko, co twoje, moje jest 168
„Wychowanie na rozdrożu" 176
O swobodę dyskusji w Kościele 182
Domy przyjaźni i sprawa murzyńska 183
Nowe maszyny matematyczne 186
Odpowiedź panu St. M. 189
Spis książek nadesłanych 190

DO CZYTELNIKÓW:

Z dniem 1 stycznia 1949 r. koszty druku czasopisma zostały podwyższone o 90%. Wydawnictwo nasze walczące z największymi trudnościami finansowymi znalazło się wskutek tej podwyżki w ciężkiej sytuacji. Dlatego koniecznym staje się podniesienie ceny numeru do wysokości 120 zł, aby w ten sposób choćby częściowo pokryć znacznie zwiększone koszty wydawnictwa. Prenumerata kwartalna (za trzy numery) wynosić będzie 320 zł.

Prenumeratorzy, którzy wpłacili prenumeratę kwartalną za pierwszy kwartał 1949 r. w wysokości 250 zł, proszeni są o dopłatę 70 zł, przy prenumeracie zaś półrocznej — 140 zł.

Równocześnie podajemy do wiadomości, że w Administracji są do nabycia w ograniczonej ilości poprzednie roczniki „Znaku" po zniżonej cenie. Rocznik I—II (nr. 1—7) w cenie zł 275, rocznik III (nr. 8—14) w cenie zł 525; cały komplet (nr. 1—14) 800 zł.

IN HOC
SIGNO
VINCES